afrodescendientes en las américas

TRAYECTORIAS SOCIALES E IDENTITARIAS

150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia

Editores
Claudia Mosquera
Mauricio Pardo
Odile Hoffmann

Universidad Nacional de Colombia
Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Institut de Recherche pour le Développement
Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos

afrodescendientes en las américas

TRAYECTORIAS SOCIALES E IDENTITARIAS

afrodescendientes en las américas
TRAYECTORIAS SOCIALES E IDENTITARIAS

150 años de la abolición
de la esclavitud en Colombia

Editores
Claudia Mosquera
Mauricio Pardo
Odile Hoffmann

Universidad Nacional de Colombia
Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH
Institut de Recherche pour le Développment-IRD
Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos-ILSA

©Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffmann.
©Autores y autoras
©Universidad Nacional de Colombia, Icanh, Ird, Ilsa

Primera edición julio de 2002
2.000 ejemplares

ISBN 958-701-176-7

Todos los derechos reservados.
Prohibida su reproducción total o parcial
por cualquier medio sin permiso de los editores.

Dirección editorial y curaduría:
Claudia Mosquera - Mauricio Pardo

Asistencia editorial:
Dora Perilla, *Unibiblos*
Elizabeth Navarro, *Icanh*
Tatiana Bautista, *monitora Departamento de Trabajo Social. Facultad de Ciencias Humanas*
Teresa Beltrán

Corrección de estilo:
Germán Villamizar
María Lucía Correa

Ilustración de portada:
Nos queda la pregunta, Thimory Hall
Concepto de portada:
Julián Hernández
gothsimagenes@hotmail.com

Diseño y armada electrónica:
Julián Hernández

Impresión:
Universidad Nacional de Colombia
Unibiblos

Impreso y hecho en Colombia

Para contactar editores
Claudia Mosquera
cpmosque@yahoo.fr
Mauricio Pardo
mauripardo@yahoo.es
Odile Hoffmann
Odile.Hoffmann@bondy.ird.fr

La convocatoria al simposio internacional pasado, presente y futuro de los afrodescendientes, así como la realización de esta publicación fue posible gracias al apoyo financiero de las siguientes entidades:

• Ecopetrol. *Coordinación zona norte de la dirección de relaciones externas* • Ministerio de Educación Nacional, *programa de etnoeducación* • British Council • Department of international development -DFID- Reino Unido • Observatorio del Caribe colombiano, *Cátedra del Caribe colombiano* • Ministerio de Cultura, *Programa Nacional de Concertación* • Instituto Distrital de cultura de Cartagena • Banco de la República en Cartagena, *área cultural* • -MSD- *Managment Science for development. Inc.- USAID* • Fundación Ford, *programa del área de derechos y ciudadanía* • IRD • División de Extensión, *Programa de Iniciativas Universitarias para la Paz y la Convivencia. PIUPC* • Facultad de Ciencias Humanas, *Grupo de estudios afrocolombianos del Centro de Estudios Sociales* • Universidad Nacional de Colombia, *sede San Andrés, Instituto de Estudios Caribeños* • ILSA • York University, *The Nigerian Hinterland Proyect* • Universidad del Cauca

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Trabajo Social

Centro de Estudios Sociales

Instituto de Estudios Caribeños

Dirección Académica, División de Extensión, Sede Bogotá.
Programa de Iniciativas Universitarias para la Paz y la Convivencia PIUPC

IRD
Institut de Recherche Pour le Développment

ICANH

ILSA
Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos

Nuestros agradecimientos a
LAS SIGUIENTES PERSONAS

Araceli Morales López, *ministra de Cultura* • Gloria Triana, *asesora ministra de Cultura* • Consuelo Méndez, *Ministerio de Cultura* • Víctor Manuel Moncayo, *rector de la Universidad Nacional de Colombia* • Dora Bernal de Burgos, *directora ORI* • Martha Nubia Bello, *directora División de Extensión* • Oswaldo Pérez de los Ríos, *coordinador PIUPC* • A todos/as los integrantes del PIUPC • Luz Teresa Gómez de Mantilla, *ex decana Facultad de Ciencias Humanas* • Carlos Miguel Ortiz, *decano Facultad de Ciencias Humanas* • Jaime Eduardo Jaramillo, *director (e) CES* • Yolanda Puyana, *directora departamento de Trabajo Social, ex directora CES* • Juanita Barreto, *ex directora del departamento de Trabajo Social* • Gloria Leal, *departamento de Trabajo Social* • Jaime Arocha, *director del Grupo de estudios afrocolombianos, CES* •Martin Kalulambi, *departamento de Historia* • Mara Viveros, CES • Claudia Patricia Rosas, *secretaria de dirección CES* • Martha García, *CES* • Fernando Visbal, *director de proyectos CES* • Beatriz Castellanos, *jefa unidad administrativa Facultad de Ciencias Humanas* • Patricia Buitrago, *asistente unidad administrativa Facultad de Ciencias Humanas* • Marie-Noëlle Favier, directora IRD • Valérie Verdier, *IRD* •María Victoria Uribe, *directora del ICANH* • Emiro Díaz, *jefe de planeación ICANH* • Elizabeth Navarro, *secretaria Grupo de Antropología social ICANH* • Adolfo Meisel Roca, *director Banco de la República de Cartagena* • Silvia Marín, *directora área cultural Banco de la República de Cartagena* • Sergio Hernández Gamarra, *rector Universidad de Cartagena* • Carmen Cabrales, *Facultad de Ciencias Sociales y Educación de la Universidad de Cartagena* • Sonia Burgos Cantor, *ex decana Facultad de Humanidades Universidad de Cartagena* •José Polo, *departamento de Historia, Facultad de Humanidades Universidad de Cartagena* • Amalia Jacquin, *Universidad de Cartagena* •Rosmery Flórez, *Universidad de Cartagena* • Adaníes MacDaniels, *coordinador zona norte de la dirección de relaciones externas de Ecopetrol* • Camilo Castellanos, *director ILSA* • Libardo Herreño, *ILSA* • Ismael Díaz, *ILSA* • Sophie Berche, *ILSA* • Michel Maurice Gabriel Labbé • Gustavo "*Carnalito*" Corrales • P. Efraín Aldana S. J. • Jorge García Usta, *IDCT* • Antonio Marín, *gerente Hotel Monterrey en Cartagena y a su equipo* • Alberto Abello, *director Observatorio del Caribe* • Dilia Robinson, *Ministerio de Educación* • Laureano García, *Ministerio de Educación* • Santiago Moreno, *ex director Instituto de Estudios Caribeños , Universidad Nacional de Colombia, sede San Andrés* • Adriana Santos, *directora Instituto de Estudios Caribeños, Universidad Nacional de Colombia, Sede San Andrés* • Astrid Orozco, *Oficina Enlace, sede San Andrés* • Renée Soulodre-La France, *York University, The Nigerian Hinterland Proyect* • Luis Fernando Maldonado, *MSD* • Martín Abregú, *Fundación Ford* • Mónica Valencia, *British Council* • Katherine Ríos, *Banco de la República, Bogotá* • Pedro Mogollón, *director diario El Universal* • David Lara y Gustavo Tatis, *periodistas diario El Universal* • Axel Alejandro Rojas, *director Centro de Educación abierta y a distancia, Universidad del Cauca* • Luis Eduardo Vásquez, *director Unibiblos* • Dora Perilla, *coordinadora edición Unibiblos* • Érica Rincón, *secretaria Unibiblos* • *y por supuesto a* Germán Villamizar, María Lucía Correa, Tatiana Bautista y a Julián Hernández

Índice general

afrodescendientes en las américas 11

Las trayectorias sociales e identitarias de los afrodescendientes
Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, Odile Hoffmann 13

Parte 1
Resistir a la dominación, resistir en la dominación 43

Desesclavización y territorialización: el trayecto inicial de la diferenciación étnica negra en el Pacífico sur colombiano, 1749-1810
Óscar Almario 45

La manumisión de los esclavos o la parodia de la libertad en el área urbano-regional de Santa Fe de Bogotá, 1700-1750
Rafael Díaz 75

Los procesos de manumisión en las provincias del Chocó
Sergio Mosquera 99

El Chocó: Libertad y poblamiento 1750-1850
Orián Jiménez 121

Mandingas, congos, y zapes: las primeras estrategias de libertad en la frontera comercial de Cartagena. Panamá, Siglo XVI
Rina Cáceres 143

Un proyecto utópico de manumisión de los cimarrones del "palenque de los montes de Cartagena" en 1682
Jean-Pierre Tardieu 169

Conspiradores esclavizados en Cartagena en el siglo XVII
Jane Landers 181

Intercambios transatlánticos, sociedad esclavista e inquisición en la Cartagena del siglo XVII
Renée Soulodre-La France y Paul E. Lovejoy 195

Parte 2
Nombrar y calificar: identidad, alteridad y mestizaje 213

De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano
Anne-Marie Losonczy 215

Construcciones de lo negro y del África en Colombia: política y cultura en la música costeña y el rap
Peter Wade 245

Asimilación, multiculturalismo y mestizaje: formas y transformaciones de la relación con el otro en Cartagena
Elisabeth Cunin 279

Identidad cultural, identidad ritual: una comparación entre Brasil y Colombia
Michel Agier 295

Libres y culimochos: ritmo y convivencia en el Pacífico sur colombiano
Stella Rodríguez 313

Negro/a no hay tal cosa: una lectura ideológica de la canción "Me gritaron negra" de Victoria Santa Cruz
Victorien Lavou 333

Parte 3
Conflictos en el espacio social: reinvención y drama 349

Conflictos territoriales y territorialidad negra el caso de las comunidades afrocolombianas
Odile Hoffmann 351

Comunidades negras, derechos étnicos y desplazamiento forzado en el Atrato medio: respuestas organizativas en medio de la guerra
Mieke Wouters 369

Paisanajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano
Santiago Arboleda 399

Parte 4
La memoria y la justicia 421

Críticas tempranas a la esclavización de los africanos
Liliana Obregón 423

Memoria de la esclavitud y polémica sobre las reparaciones
Martin Kalulambi 453

Las políticas de discriminación positiva como formas de reparación
Ángel Libardo Herreño 477

Derechos de la ciudadanía afrobrasileña y la lucha contra el racismo en Brasil
Eduardo Spiller Pena 511

Parte 5
Los discursos de la etnicidad y militancias 545

Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa
Carlos Rosero 547

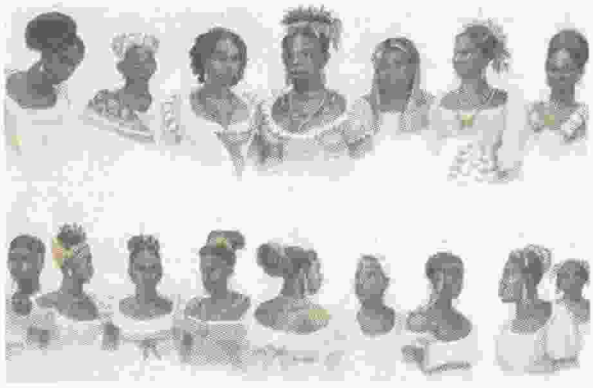
Territorialidad ancestral y conflicto armado
Carlos Rúa 561

Las comunidades renacientes de la costa Caribe continental: construcción identitaria de las comunidades renacientes en el Caribe continental colombiano
Alfonso Cassiani 573

Balance de las conclusiones III conferencia mundial de la ONU contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas: implicaciones para el movimiento social afrocolombiano
Amanda Romero 593

Lista de colaboradores y colaboradoras 605

Fuente de Ilustraciones 611



afrodescendientes en las américas

las trayectorias sociales e identitarias DE LOS AFRODESCENDIENTES

Claudia Mosquera
Mauricio Pardo
Odile Hoffmann

Hasta hace poco, los hechos históricos eran leídos frecuentemente como episodios completos, capítulos que se abrían y se cerraban sin continuidad, ciclos que llegaban a término a través de rupturas drásticas. Los relatos acerca de la esclavitud y de la trata transatlántica en el Nuevo Mundo no escaparon a esta forma de registrar los acontecimientos. No obstante, en el debate histórico contemporáneo se admite que el curso de la diáspora africana en tierras americanas es uno de los eventos de la historia humana con más trayectorias inconclusas, con más deudas por saldar, con más heridas sin curar, con más silencios cómplices de parte de los productores de discurso en las instituciones oficiales y académicas. Y no sólo en el aspecto moral de la historia, sino también en el de la relectura crítica de los hechos, sea la de las y los analistas o la de los sujetos, la memoria de las actrices y de los actores.

La historia reciente ha reconocido las dimensiones económicas, sociales, políticas y culturales y el impacto del movimiento demográfico de este comercio de seres humanos que no tiene paralelo. La población de origen africano es mayor, en cada caso particular, en Estados Unidos, en Brasil, en Cuba, en la antigua Española, en Colombia, en Venezuela, en el resto del Caribe, que –con la notable excepción de Nigeria– en la mayoría de los países africanos.

Los artículos de este libro sirven de ayuda pedagógica para recordar todo lo que las comodidades contemporáneas de las clases altas y medias deben a los tres siglos y medio de comercio de seres humanos arrancados del África.

Estimados como "piezas de Indias" o como "negros", los africanos que hicieron parte del vil comercio, así como sus descendientes fueron arte y parte del universo social que se iba conformando en territorios americanos. Es prodigiosa la tenacidad con la que la voz, el genio y la expresión sociocultural de los descendientes de las muchas *naciones* fracturadas y deportadas por la trata forjaron una impronta indisoluble en el seno de las sociedades que alguna vez sólo quisieron lucrarse de su trabajo esclavizado. Estos "migrantes desnudos" de diversos pueblos, religiones, idiomas, crearon nuevas sociedades a partir de la solidaridad generada en medio de la sujeción. No sólo porque hayan desarrollado formas concretas de hacer sociedad –formas familiares de asentamiento, uso y transformación de los recursos naturales, maneras y sentidos para interpretar el mundo– sino por el vigor y la diversidad de tales innovaciones y por la resistencia en contra de la subordinación. Combinando de variadísimas maneras los principios filosóficos, las artes, conocimientos y destrezas traídos de África con otros nuevos, inventados o derivados de los de los nativos amerindios o de los mismos esclavizadores europeos, los africanos y sus descendientes fueron produciendo una rica cultura en medio de la precariedad económica y de la discriminación social. La presencia de África en las nacientes repúblicas americanas tiene una impronta indeleble en los procesos de mestizaje biológico y cultural que fueron una constante desde la llegada de esclavizados al Nuevo Mundo; esto se observa en la sociedad "mulata", "parda", "zamba", "de todos los colores", en fin, el fruto de las uniones de africanas y africanos con personas de las otras etnias amerindias o europeas. En ciudades y campos iba surgiendo y creciendo la diversidad poblacional del continente americano –excepción hecha de la segregación norteamericana, que mantuvo separados a los descendientes de africanos del resto de la sociedad–, gran parte de la cual descendía de los africanos que por múltiples razones habían logrado eludir la situación de esclavización.

Aunque faltan muchos estudios demográficos-históricos sobre la composición de las sociedades coloniales en América del Sur, Centroamérica y el Caribe, en los casos conocidos –derivados de los censos coloniales– la categoría de "libres y de todos los colores" es siempre significativa frente a las primarias de "esclavo", "indio" o "blanco". En el sistema colonial de castas, la categoría de "negro" no existía por sí sola sino implícita en las clases calificativas de "esclavo" o "libre". Y esos "libres de todos los colores" son precisamente las gentes producto del mestizaje triétnico que van a constituir un sector subordinado intermedio entre los blancos (europeos o criollos), a quienes estaban reservadas las posiciones dominantes del establecimiento colonial, los indios tributarios y los africanos esclavizados. Entonces no es de extrañar que estos sectores intermedios –que tenían intereses objetivos en contra del régimen colonial, mucho más que los criollos, quienes de todas formas ocupaban las posiciones de privilegio– engrosaran con entusiasmo los ejércitos independentistas que terminaron derrotando la dominación europea. El estatus de los africanos y sus descendientes estaba –como el de los otros sectores étnicos racializados por el régimen colonial– bastante menguado, situación que derivaba en notables asimetrías en términos del poder económico, político y en valoraciones peyorativas de su universo sociocultural.

Una de las deudas por saldar con la historia de la esclavitud en el país consiste en resaltar las maneras de crear autoestima colectiva, en el interior de la Nación emergente; que los esclavizados se ingeniaron una y mil formas de vencer la subordinación y la anomia en la que el sistema de los esclavizadores pretendía mantenerlos. En el plano de lo político, establecieron por todo el continente sociedades de *arrochelados*, de palenques con fugitivos que fueron llamados *cimarrones*, algunos de los cuales nunca fueron vencidos. Tampoco se ha dicho suficientemente en los manuales escolares que algunos sabios africanos en los oficios médicos o en las artes aplicadas ganaron estatus e influencia entre el estamento blanco de las sociedades coloniales. Ha permanecido oculto que, con sorprendente perseverancia, esclavizados en todas las Américas y el Caribe ahorraron durante décadas para comprar su libertad, y que cuando en la Nueva Granada se decretó la abolición de la esclavitud en 1851, la mayoría de los esclavizados se habían automanumitido.

En uno de los giros más cínicos de la historia moderna, al advenir la Independencia respecto de las naciones europeas, en las nacientes repúblicas americanas a las que abolir legalmente la esclavitud les había tomado casi medio siglo y aun más, los descendientes de africanos fueron declarados ciudadanos sin ningún tipo de previsión sobre el estado de suprema privación económica y política en el que los había colocado la esclavización. La ciudadanía derivada de los valores cristianos y liberales europeos fue otorgada en lo legal, en lo formal y en lo retórico al vasto sector poblacional afrodescendiente, pero lo discriminó en lo real, en lo práctico y en lo cotidiano. Los afrocolombianos, formalmente libres a partir de 1851, fueron trasladados –según la visión de las elites– del lugar de esclavizados al lugar de subcivilizados, al lugar en que el color de la piel se asoció a atraso, a semisalvajismo, a una situación que sólo podría ser redimida a través de la intensa mezcla con el elemento europeo civilizador; están como testimonio de esto los distintos escritos al respecto de los ilustres varones de la aristocracia criolla de la época. Los lugares y las regiones habitadas por las gentes de ancestro africano fueron y continúan siendo sometidos al generalizado abandono del Estado, a la carencia de infraestructura mínima, de servicios públicos, de salud, de educación. Los índices de mortalidad, de morbilidad, de analfabetismo, de pobreza absoluta son mucho más altos entre los afrodescendientes que en el resto de la población nacional. La presencia africana nunca penetró los imaginarios de Nación que se forjaban en los distintos escenarios hegemónicos.

Declarados "ciudadanos" sin poder asumirlo por la discriminación que sufrían, los negros de Colombia desarrollaron una amplia gama de estrategias para sobrevivir como personas, familias y grupos sociales. Entre ellas está la migración generalizada –a partir del siglo XVIII y más aún después de la abolición– hacia regiones que no controlaban los grupos de poder político y económico instalados en el centro del país, principalmente en la costa Pacífica. Allí construyeron modos genuinos de vida y de producción, entre aislamiento, autoconsumo y dependencia de unos pocos negociantes de productos de extracción forestal (caucho, tagua, madera). Este dispositivo original se implementó en tierras legalmente consideradas como "baldías", es decir, tierras propiedad de la Nación.

Ante la negación del acceso a la educación escolarizada y, por lo tanto, al terreno de las artes y las ciencias de corte occidental, los descendientes de los africanos sólo pudieron cultivar las artes expresivas y las manifestaciones culturales materiales e inmateriales a partir de la creatividad local. Ante la puerta cerrada de la cultura académica, la población negra ha tenido que expresarse creando y recreando una compleja cultura popular de múltiples expresiones. La música, el canto, la danza, integrados en un complejo festivo de intensa participación colectiva, es uno de los rasgos vitales de las poblaciones de ascendencia africana. Cuando las culturas urbanas de los países del continente americano, en la primera mitad del siglo XX, empiezan a masificarse –con la generalización de la radiodifusión y de la industria discográfica– y a cambiar sus concepciones sobre lo festivo y lo público, la música de las poblaciones negras con su profundo sentimiento, su espectacularidad rítmica y la sensualidad de sus bailes se va convirtiendo en un objeto de consumo popular masivo. De esta forma este importante aspecto de la expresividad del ancestro africano es incorporado a los imaginarios nacionales, y aunque estos procesos no se traducen en beneficios tangibles para la discriminada y marginada población negra, sí contribuyen a conformar elementos de autovaloración e identidad para sus integrantes.

A mediados del siglo XX, cuando los intereses económicos se volcaron hacia el Pacífico (megaproyectos, concesiones forestales o mineras, plantaciones agroindustriales, turismo), los afrocolombianos instalados ahí por décadas y aun siglos se vieron amenazados en sus "propiedades", a las que no amparaba ningún título legal. Los campesinos negros, apoyados por la Iglesia y por sectores indígenas que compartían la misma inseguridad agraria, empezaron un largo proceso de organización que les permitió participar, a principios de los años de 1990, en la discusión de la nueva Constitución, aprobada en 1991, y luego en la redacción de la Ley 70 de 1993. Esta última reconoce por primera vez los derechos territoriales de las comunidades negras del Pacífico, con ciertas restricciones, y declara la necesidad de promover y proteger "la identidad cultural y los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico", y de fomentar su desarrollo económico y social. En esta década hubo una amplia movilización, en el campo y en las ciudades, de militantes, intelectuales, habitantes y campesinos que buscaban las formas de asentar estos

nuevos principios de multiculturalidad etnica en la vida cotidiana. Las organizaciones étnico-territoriales promueven la creación de territorios colectivos negros en el Pacífico, los sectores culturales intensifican y reorientan sus actividades hacia la construcción colectiva de una "identidad negra"; los militantes invierten esfuerzos en el campo político e institucional abierto por la Constitución y la Ley 70. Todos cuestionan el lugar que la memoria colectiva asignó a los afrocolombianos, sea en el nivel nacional o entre la misma población negra, y aspiran a construir nuevas relaciones, más igualitarias, respetuosas e incluyentes en la Nación pluriétnica y multicultural.

Éstos son sólo algunos de los múltiples aspectos inconclusos e irresolutos derivados del traslado forzado de africanos hacia las Américas. A siglo y medio de la abolición formal de la esclavitud en Colombia se convocó a un simposio internacional para reflexionar sobre la heterogénea cantidad de hechos que han signado el pasado y el presente, y que signarán el futuro de los afrodescendientes. Se han reunido en esta publicación artículos escritos por profesionales de la historia, la sociología, la antropología, la geografía, la crítica literaria y el derecho, y por activistas del movimiento social negro, quienes han explorado muy diversos ángulos de la trayectoria de los hijos e hijas de África y sus descendientes en su tortuosa saga desde la esclavización. Este libro se compone de cinco partes: la primera, resistir a la dominación, resistir en la dominación; la segunda, nombrar y calificar; la tercera, conflictos en el espacio social: reinvención y drama; cuarta, la memoria y la justicia y, por último, la quinta parte, los discursos de la etnicidad y militancias.

Resistir a la dominación, resistir en la dominación

Entre los distintos artículos que componen este libro, los de carácter histórico proporcionan una muestra de las múltiples trayectorias a través de las cuales la población africana se inscribió en las sociedades americanas que se iban conformando. Los escritos muestran que los procesos sociales en los que se desarrolló la existencia de estas gentes, en muchísimas ocasiones, difieren de un modelo escueto en el que los esclavizados en las minas, las haciendas o en los servicios personales, trabajaban pasivamente para sus amos, pasividad que habría sido heredada por su prole.

Las contribuciones de Óscar Almario, Rafael Díaz, Orián Jiménez y Sergio Mosquera coinciden en mostrar las dimensiones de la estrategia de automanumisión por la cual los esclavizados compraban su libertad tras el ahorro de varios años, producto del trabajo por fuera de las jornadas obligatorias. Esta práctica, especialmente importante entre los esclavizados de las minas auríferas en el Pacífico, muestra que en el momento de la abolición formal definitiva en 1851, una buena parte de los afrodescendientes residentes en la Nueva Granada ya había obtenido su libertad y formaba parte de las barriadas urbanas, de sectores campesinos o había emprendido profundas incursiones colonizadoras en los territorios del Pacífico, como lo aseveran las argumentaciones de Jiménez, Mosquera y Almario.

Rafael Díaz, quien concentra su pesquisa histórica en Santafé de Bogotá, muestra que la manumisión voluntaria por parte de los amos, que alcanzaba casi el 10% del total de esclavizados, en la mayoría de los casos era un procedimiento ventajoso para aquéllos, que seguían dominando a los manumisos, pero esta vez en condición de servidumbre. Para los ex-esclavos, las relaciones de dependencia se caracterizaban por una libertad limitada y condicionada. Según el autor, la manumisión cumplía incluso la función de "reforzar la esclavitud al generar en los esclavos incentivos para el trabajo bajo la promesa diferida y ambigua de la libertad".

Los artículos de Sergio Mosquera y de Orián Jiménez iluminan un capítulo histórico que hasta ahora ha permanecido bastante oculto por la falta de atención y de recursos para la investigación. El aporte reciente de estos investigadores devela un gran proceso social, espacial y temporal de libertad y de refundación social de los afrodescendientes e indígenas en el suroccidente chocoano: un gran palenque en el Baudó, como lo califica Sergio Mosquera. Casi medio siglo de existencia social, entre 1730 y 1776, por fuera de las regulaciones del régimen colonial, anota Orián Jiménez, desarrollaron las gentes negras e indígenas del "país de Baudó", personas libertas automanumisas o por ex-esclavizados fugitivos. Este país de cimarrones afrodescendientes e indígenas, o gran palenque de hecho, comprendía la costa Pacífica entre la boca del Río Baudó y el Cabo Corrientes, y el curso bajo y medio del mismo río. Jiménez ubica como foco de libertad la intensa actividad comercial durante el siglo XVIII en el ist-

mo o arrastradero de San Pablo, que conectaba las vertientes Caribe y Pacífica del Atrato y del San Juan, o de "desorden y rochela", según los funcionarios coloniales. De allí salían fugitivos negros e indígenas hacia las tierras de promisión del Baudó. Las investigaciones de Jiménez dan las claves para entender el peculiar e intenso mestizaje de negros e indígenas que se dio en épocas pasadas en el Baudó y la costa aledaña al norte de Cabo Corrientes, y que ha sorprendido a quienes visitan estas regiones, escuchan los relatos de sus habitantes y se intrigan con el fenotipo de éstos. Cuando en 1776 las autoridades coloniales efectuaron un censo y establecieron parroquias en los pueblos de Baudó, Pavasa, Boca de Pepé y Cabo Corrientes, perdonaron a negros e indios "el delito de cimarronaje". Mosquera subraya que la región del Baudó era el destino de numerosos manumisos o fugitivos procedentes de las minas de Cértegui en el alto Atrato. Pero, como observa Jiménez, al no ser éstos territorios auríferos, siguieron estando muy alejados de la administración hispánica y durante treinta años más continuaron siendo un territorio de refugio para quienes querían eludir la dominación colonial. Mosquera, Jiménez y Almario coinciden en señalar que el control colonial en el Pacífico fue muy precario y se reducía al espacio específico de los pocos poblados, los entables mineros o los pueblos de indios, mientras que el resto del inmenso territorio era una gran región de frontera, un espacio por fuera de la férula colonial en el que, al decir de Almario en su texto sobre el Pacífico sur, se da el nacimiento de una verdadera *Nación cultural*, un proceso de etnogénesis integrado por dinámicas de desesclavización y territorialización. Mosquera a su vez señala que los procesos de manumisión se dieron de múltiples maneras, desde abiertas rebeliones en palenques –de las que se conocen en el Chocó las de Bebará, Tadó y Charambirá– hasta las manumisiones "por gracia" de la voluntad de los esclavizadores, pasando por protestas y reclamos ante el régimen, el mestizaje con blancos, la búsqueda de recompensas y –tal vez la más frecuente– la automanumisión por compra de la propia libertad o la de los parientes.

Los artículos de Jane Landers, Jean Pierre Tardieu y Rina Cáceres tratan temas relacionados con palenques en la Nueva Granada y Panamá.

Las continuas fugas de esclavizados y la constitución de pueblos rebeldes en abierto desafío militar a las autoridades coloniales generaron un constante motivo de preocupación para el régimen, tanto en las colonias como en las metrópolis, de modo que el fantasma de la rebelión generalizada de los esclavos –como habría de ocurrir en Haití– se cernió siempre amenazante sobre el sistema colonial esclavista.

Rina Cáceres trabaja en la escala transcontinental e intenta encontrar conexiones causales entre los procesos y los orígenes étnicos de los integrantes de tres de los principales palenques en Panamá: Bayano, Portobelo y Cerro de Cabra, la estructura del comercio esclavista portugués de exportación en los puertos del noroccidente de África, y la abigarrada situación sociopolítica en el continente africano. Cáceres observa que los habitantes de los palenques eran principalmente de los grupos mandinga y zape de Guinea-Senegal, y congos de la región Congo-Angola. Anota luego que el comercio esclavista en el siglo XVI se dio desde los puertos de São Tomé (Guinea), Santiago (Cabo Verde) y San Pablo de Loanda (Angola). Así mismo, describe de manera somera la compleja y cambiante situación política en África durante el siglo XVI, las guerras, dominaciones, ascenso y caída de reinos de distinta dimensión, las intrincadas redes comerciales y la variedad de productos que entraban desde Europa y salían de África. Sugiere este artículo que las acciones de resistencia de los africanos en América dependían en buena medida de su procedencia, lo cual a su vez era el resultado de los múltiples cruces entre las políticas de la corona portuguesa, las acciones de los esclavizadores y los variados y heterogéneos conflictos entre las numerosas etnias y *naciones* africanas.

Los intentos para influir en las decisiones de la corona sobre el Palenque de "la Sierra de María", como se conocía entonces a San Basilio, por parte de un tal Gabriel de Villalobos, Marqués de Varinas, un intrigante cortesano de finales del siglo XVII, son el objeto del artículo de Jean Pierre Tardieu. Propone Villalobos al Rey que se amnistíe a los palenqueros, que se les distribuyan tierras, que se les permita nombrar a sus autoridades, ya que en casos en donde tal cosa se ha hecho "se gouiernan (sic) aún mejor que los españoles", y más aún, que sean entrenados en la milicia

con el "seguro que el puesto que ocupen lo defenderán mejor que muchos españoles". La propuesta de Villalobos formaba parte de un plan general propuesto al Rey para mejorar la seguridad militar de Cartagena, donde la amenaza de un pueblo de cimarrones rebeldes se sumaba a otros problemas como el escaso e indisciplinado pie de fuerza, la carencia de pertrechos y municiones, el precario estado de las murallas, la falta de un astillero y sobre todo la falta de una buena administración. Lo interesante del documento del Marqués, en cuanto a la temática de esta compilación, es que, tal como lo sugiere Tardieu, la inferioridad de las gentes capturadas en África fue más un argumento de conveniencia para mantener y justificar la esclavización, que una convicción generalizada de los españoles, ya que, como lo ejemplifica Villalobos, en ciertas circunstancias algunos peninsulares estaban prestos a reconocer las capacidades potenciales de los africanos en tareas de tal envergadura para las expectativas europeas como ser buenos administradores y militares al servicio de Su Majestad. Las razones de Villalobos eran exclusivamente pragmáticas: hay que pactar con los cimarrones rebeldes y ganarlos para la organización política, militar, administrativa y religiosa del sistema colonial esclavista.

Jane Landers relata los sucesos del año de 1693 acerca de la conspiración entre un barbero médico mulato, un esclavo Arará de los jesuitas de Santa Clara y los cimarrones del palenque de Matuderé para atacar a Cartagena. Notable en el escrito de Landers es la información sobre un cabildo clandestino de esclavizados Arará en Cartagena, liderados por un esclavizado de los jesuitas. El cabildo, como sus homólogos legales, funcionaba como una sociedad de mutuo apoyo para ayudar a los más necesitados y para financiar ritos fúnebres. Más fascinante aún es la descripción del palenque hecha por un cura que lo visitó para disuadirlos y logró censarlos. El palenque de 250 personas tenía unos cien africanos; el resto eran negros criollos. Había unas cuarenta mujeres, de las cuales trece eran indígenas raptadas de pueblos vecinos y diecinueve eran españolas capturadas en haciendas de las inmediaciones, quienes fueron destinadas como esposas de cimarrones solteros. Describe también el cura que los cimarrones criollos habían construido una iglesia católica, mientras que los africanos seguían a Antonio, quien parecía ser la persona más prestan-

te del palenque. Inesperado es el hecho de que Francisco Arará, uno de los jefes militares africanos del palenque, era también oficiante de la iglesia católica. Estos diversos hechos muestran una vez más la complejidad de la sociedad colonial esclavista, en este caso particularmente exacerbada en Cartagena, centro del tráfico de africanos en Suramérica. En Cartagena, los esclavizados mantenían prácticamente una sociedad subterránea en la que disponían de cierta libertad de movimientos e iniciativa paralela a la sociedad oficial colonial; de esta sociedad subterránea participaban algunos mulatos prestantes, y en esta red se conectaban de muchas maneras tanto los barrios de pardos y mulatos, que eran gran parte de la ciudad, como los cimarrones de los palenques de la región circundante. Este panorama muestra un estado de cosas completamente alejado de lo que hubiera podido ser una composición simple del poder colonial con unos amos omnímodos y unos esclavizados pasivos en su subordinación.

En 1636, la presencia de unas nueces de cola entre las provisiones que su esposa le envía un comerciante portugués preso en Cartagena bajo el cargo de practicar el judaísmo clandestinamente, motiva el artículo de Renée Soulodre-La France y Paul Lovejoy, en el cual se descubren variadas realidades, conexiones e intercambios de la compleja red comercial que se desarrollaba en la costa Caribe y el continente africano al lado o en torno de la trata esclavista, y de cómo estas relaciones se proyectaban intercontinentalmente al adquirir la trata el carácter transatlántico. Estos hechos son expuestos a partir de dos juicios inquisitoriales, o de tres procesos: en contra de Gómez Barreto en Cartagena y Madrid y en contra de su esclavizado Sebastián Bran en Cartagena por ayudar al portugués, quien a la sazón era el Depositario General de la ciudad, encargado de los esclavos confiscados como contrabando o de dudosa propiedad. El artículo devela parte de las intrigas y conflictos entre las clases dominantes en Cartagena, los intereses de los españoles por tratar de atenuar la riqueza e influencia de los portugueses comerciantes de esclavizados y las contradictorias lealtades, traiciones, alianzas y delaciones entre los esclavizados, mulatos, africanos libres y gentes de distintos mestizajes de la Cartagena colonial. La presencia de las nueces de cola en Cartagena, dos siglos antes de que el comercio de este producto se hubiera establecido entre Benín y Brasil, lleva a los autores del artículo a reflexionar sobre los inesperados cruces

que se daban en lugares como Cabo Verde, puerto esclavista y polo de comercio que atraía, además de la cola, numerosos productos de los bosques interiores de los valles del Volta, en donde un esclavizador portugués podría habituarse a un alcaloide africano, un esclavizado Bran capturado en Guinea podría ser bautizado en una playa y luego, al servicio del portugués, llegar a ser capataz de esclavizados en Cartagena, en donde se intentaba explotar un incipiente mercado de cola, un "intento fallido", como lo denominan Soulodre-La France y Lovejoy, de lo que habría podido ser un exitoso comercio internacional.

Nombrar y calificar

En todos estos análisis, los perfiles de los afrodescendientes se desdibujan frente a la complejidad de las situaciones concretas: alianzas inesperadas, coincidencias tácticas y encuentros azarosos demuestran la capacidad de los afrodescendientes de actuar, con o contra sus vecinos, para mantenerse y adaptarse a los contextos históricos y geográficos a los que fueron llevados. Llega un momento en que las categorías comúnmente utilizadas para calificar a las personas y los grupos sociales ("blancos", "negros", "esclavos") no dan cuenta de su complejidad y se vuelven, en sí, objeto de discusión y negociación, tanto para los observadores como para los propios "afrodescendientes" que muchas veces no se autodenominan así.

¿Cómo llegan los descendientes de los esclavizados a definirse de tal o cual manera y cómo estas definiciones están siempre relacionadas con aquellas que los sectores y las clases dominantes han desarrollado para nombrar –y clasificar– a las personas de los grupos subalternos, en este caso a los afrodescendientes? Las dinámicas de formación de identidad son muy diversas, y oscilan entre procesos sociales espontáneos, especies de acumulados históricos, y construcciones políticas deliberadas, definiciones instrumentalizadas que buscan, explícitamente, el posicionamiento en un universo social pleno de asimetrías y dominaciones.

Pero los caminos de la identidad de los afrodescendientes son en realidad mucho más tortuosos y complejos que una elemental oposición blanco-negro. Como se esbozó antes, gran parte de la presencia afrodescendiente

en Colombia se encuentra diseminada en sectores de población que son los herederos de mestizajes de distintas intensidades. El concepto o sentimiento de comunidad étnica o de África como referente es una construcción reciente. A los cimarrones de Matuderé, en inmediaciones de Cartagena a finales del siglo XVII, mencionados por Jane Landers en su artículo, no parecía importarles mucho la pureza racial de su palenque cuando raptaban mujeres blancas e indígenas para consolidar su poblado rebelde. Los espacios urbanos de poblados pequeños y grandes sirvieron de confluencia a las distintas culturas asentadas en el territorio que trataba de controlar el régimen colonial. Es cierto que muchas comunidades rurales se perpetuaron únicamente a partir de afrodescendientes, pero aun en el Pacífico, donde ésta ha sido la circunstancia más generalizada, se dieron casos como el referido por los capítulos de Jiménez y de Mosquera en la zona del Baudó y la costa aledaña, donde el mestizaje entre afrodescendientes e indígenas formó parte de una estrategia conjunta para desarrollar construcciones sociales por fuera del control colonial.

Un caso de conexiones, afiliaciones y herencias muy fluidas es el que presenta Anne-Marie Losonczy al tratar las conformaciones identitarias en Dibulla, Guajira. Este lugar en la costa del sur de la Guajira, en la boca del río del mismo nombre, fue desde el comienzo punto de ofrenda ritual de indígenas de la Sierra Nevada, sitio de refugio de fugitivos y contrabandistas, de cimarrones, de mestizos, de indígenas wayú, sitio de paso entre Riohacha y Santa Marta, puerto de contrabando entre las Antillas y el interior, zona de frontera entre las plantaciones de banano y el comercio guajiro. No se da un referente étnico preestablecido que vaya conformando una identidad, sino que la presencia cimarrona es la sumatoria de múltiples proyectos individuales móviles. La construcción de la iglesia ancla el lugar a una referencia colectiva y establece un espacio de hospedaje e irradiación de los santos tutelares, uno de los elementos del eje femenino, que según Losonczy es parte fundamental de esa identidad fluida que se ha ido estableciendo en Dibulla, de esa "polifonía actual", al decir de la antropóloga, polarizada entre un componente de anclaje territorial femenino y un componente de movilidad de red masculino. Ese anclaje territorial comprende las parcelas, la pesca, el culto a los santos y a los muertos, el parentesco y el compadrazgo ritualizados en la parroquia. La movilidad en red incluye la poligamia

multipolar, el compadrazgo interétnico, el contrabando, la colonización, la ganadería y el diablo. Esta identidad peculiar y tránsfuga se sintetiza mejor, según Losonczy, como una "competencia mestiza", tomando el término de Cunin, territorializada de diversas maneras pero volátil en sus aspectos móviles, ubicada en la confluencia de rutas marítimas y terrestres, marcada con fuertes rasgos de los ancestros tricontinentales, *Caribe*, en una palabra, sugiere la investigadora, para designar este peculiar y fluido conjunto social.

Esas identidades cambiantes son el producto de elaboraciones más o menos consuetudianarias, más o menos conscientes –frente a las representaciones sociales– sobre los afrodescendientes y sobre elementos de su cultura generados por los estamentos hegemónicos. Peter Wade elabora su artículo sobre las facetas mudables de las imágenes de África y sobre lo negro, a propósito de la presencia en el país de las músicas de ancestro afrocaribeño. En un país que durante la primera mitad del siglo XX, debido a una predominancia del modelo europeo, sólo reconocía cierto mestizaje con el elemento indígena, la música de la región Caribe emprende una incursión que la lleva primero a las emisoras y clubes sociales de las ciudades costeñas y luego a las audiencias y públicos del interior andino hasta convertirse en verdaderos iconos nacionales. Esta penetración de los ritmos caribeños –el porro y la cumbia principalmente– en los espacios festivos y los gustos estéticos del país, no se dio por un súbito reconocimiento de los valores culturales de los afrodescendientes sino, más bien, por la emulación de la moda de las clases medias y altas en Europa y Norteamérica y su gusto por lo primitivo, por lo africano y por una mayor liberación de lo corporal en los espacios públicos y festivos, con la consiguiente aceptación de la sensualidad de ciertos bailes, entre ellos varios de origen africano.

Sostiene Peter Wade que la percepción de África y de lo negro depende de las posiciones concretas de los sujetos. Son construcciones en continuo movimiento, y no algo que resulte de una indagación genealógica en busca de los orígenes. Por lo tanto su importancia política no depende de su grado de "autenticidad" sino de la forma en que la creatividad, la presencia productiva en distintos espacios y las acciones contra la discriminación puedan ser impulsadas por esos imaginarios sobre africanidad y negritud.

Es así como de la inserción y significados de la música "costeña" –como se conoce en Colombia a lo oriundo de la región Caribe– Peter Wade pasa a reflexionar sobre la construcción de la "negritud" y la "africanidad" en un grupo de jóvenes de Cali, músicos y activistas culturales, quienes desde el *rap* y el *hiphop* expresan su protesta contra la discriminación, y buscan convergencias identitarias con elementos aparentemente tan heterogéneos como imágenes de África –el nombre del grupo es *Ashanti*–, líderes antirracistas internacionales, música de los guetos negros norteamericanos o la Ley 70 de "comunidades negras".

Un panorama análogamente complejo es el que registra Elisabeth Cunin en su análisis del mestizaje en Cartagena en el contexto del surgimiento de las políticas públicas del multiculturalismo en Colombia. La idea de Cunin es que en un lugar como Cartagena, el proceso de mestizaje –no como la mezcla de las castas raciales coloniales sino como el juego y gestión de alteridades cambiantes y múltiples– no es reconocido ni remotamente por la política del multiculturalismo en Colombia, expresada particularmente en la Ley 70 de 1993 de "comunidades negras". Además, sostiene Cunin, el racismo hegemónico margina también a la población mulata en Cartagena, conformándose así una doble exclusión.

Cunin encuentra que el paternalismo oficial frente a los negros "puros", el rechazo del establecimiento a la actitud cimarrona o el ambiguo papel de los mestizos –pardos y mulatos en la terminología colonial– encuentran su representación sintética en las imágenes históricas de Pedro Claver, Benkos Biohó y Pedro Romero, cuyas estatuas están en lugares paradigmáticos de la ciudad, y cuyos imaginarios son construidos de modo diferente de acuerdo con posiciones de poder o de exclusión: el misionero protector de los esclavos, el rey del palenque de cimarrones y el comandante de los lanceros de Getsemaní, las milicias de pardos de capital importancia en el movimiento independentista en Cartagena. Dada la importancia de la población mestiza o mulata en Cartagena desde tiempos coloniales, las polarizaciones en torno a lo "negro" no hacen más que prolongar la subordinación de las mayorías que no pueden ser leídas a través de estereotipos simplistas. Elisabeth Cunin se ocupa del largo trayecto de la masiva presencia afrodescendiente en Cartagena desde tiempos coloniales.

Mientras que Peter Wade explora el devenir de significaciones y lecturas acerca de la música "negra" en el contexto nacional colombiano y la sinuosa convergencia de referentes identitarios en un grupo juvenil de activistas culturales en Cali, Michel Agier se empeña en analizar los procesos de construcción identitaria en los carnavales de Tumaco (Colombia) y Bahía (Brasil). Quiere este antropólogo, a partir de la evidencia etnográfica, mostrar las identidades como procesos, más que como las definiciones acabadas que se exhiben en las instrumentalizaciones políticas de la identidad. Así, aborda las identidades producidas en el Carnaval frente a los otros de manera espectacular. En este contexto, la lucha por la identidad aparece más apremiante que la lucha por el reconocimiento. En Bahía, desde 1974, el grupo Ilê Aiyê –que propugna por el reconocimiento y la dignificación de los afrobahianos– ha trabajado por la creación de un montaje carnavalesco de lo negro, de lo africano, basado en una discursividad y en una simbología peculiares. Apelando al Candomblé como práctica paradigmática de lo afrobahiano, Ilê Aiyê ha montado su participación en Carnaval como un continuo ritual que contiene, en el espacio privado, unos preliminares de purificación y preparación plenos de elementos sagrados de la medicina popular y del panteón de *orishas* del Candomblé. En el desfile de carnaval, la espectacular comparsa de Ilê Aiyê, con elementos coreográficos y de percusión de las escuelas de samba, exhibe motivos de la historia africana, del cimarronaje brasileño o de estilizaciones mitológicas africanas o afrodescendientes. La actividad de Ilê Aiyê, con su aparición en el Carnaval como centro de su visibilidad pública y expresiva, ha llegado a ser un momento de identificación con un tipo de alto estándar estético afrobahiano o, como dice Agier, "una africanización estética y una distinción social". En Tumaco, un grupo de activistas culturales en pro de la cultura afrodescendiente, denominados por Agier el *sector cultural*, trató anteriormente de promover una actitud "purista" para el Festival del Currulao, basada en la música de marimba y la tradición oral local. Al entrar en los programas municipales, el *sector cultural* tuvo que aceptar participar en el que consideraban "poco auténtico" espacio del Carnaval. Para esto implementan un montaje alegórico en el que la marimba, como paradigma cultural musical y mágico-religioso, derrota las persecuciones de la Iglesia católica encarnada en el padre Mera, y luego al Diablo en el duelo de marimba que sostiene con Francisco Saya, "el más grande de los marimberos",

reafirmándose así la fortaleza de la cultura local afrocolombiana. En un escenario de innovación no "tradicional" como el Carnaval, el *sector cultural* ha reescenificado los motivos tradicionales locales para proponer elementos identitarios de reafirmación cultural y convergencia étnica.

Stella Rodríguez presenta una situación en la que "mulatos" y "negros" conviven entre contradicciones e intercambios mutuos. En la costa norte de Nariño, en una zona mayoritariamente habitada por *libres* –léase afrocolombianos–, la población "eurodescendiente" instalada ahí desde hace aproximadamente dos siglos reafirmó su distinción por medio de una fuerte endogamia y del control de su territorio mediante escritura legal, mecanismo al que no tenían acceso sus vecinos *libres*. Ambos grupos desarrollaron prácticas de distanciamiento mutuo fundados en el manejo de estereotipos identitarios peyorativos hacia el otro y sanciones sociales en contra de las escasas uniones o acercamientos. Sin embargo, al mismo tiempo, intercambiaron técnicas y prácticas culturales, llegando a compartir espacios y tiempos festivos en los que la música y el ritmo ocupan un lugar preponderante. Refiriéndose a la zona Caribe, y en la línea del antropólogo Jaime Arocha, la autora interpreta estas relaciones de convivencia como formas de negociar diferencias y de dirimir conflictos sin recurrir a la violencia extrema que conocen otras regiones del país.

Victorien Lavou se pregunta por las circunstancias de construcción social del apelativo "negra" en el contexto peruano a partir de una canción en la que una niña primero se sorprende y confunde cuando le gritan "¡negra!", y finalmente termina aceptando y afirmando este calificativo. Lavou plantea que los códigos clasificatorios hegemónicos no llevan inevitablemente a la construcción de sujetos subordinados o, a lo sumo, a unos desplazamientos semánticos meramente compensatorios, sino que los códigos dominantes pueden llegar a ser resignificados con firme intencionalidad política ante "la desconfianza, desprecio o incluso el odio de sí mismo" que, según Cornell West, citado por Lavou, promovió el racismo blanco.

Esta parte del libro muestra cómo las apelaciones, o denominaciones, sirven para ordenar el mundo y clasificar a la gente en función de ciertas jerarquías sociales y económicas. En el caso de los afrodescendientes, las

categorías unívocas ocultan la complejidad cultural, social y económica que los caracteriza. Reducidos a "negros", no les queda más que reivindicar esta calidad y revertir el estigma, como se vio en varios casos en Colombia y Brasil, o inventar, en la interacción cotidiana, otras formas de definirse a sí mismo y al otro. Ambos caminos coexisten en la realidad y configuran los extremos del amplio espectro identitario de las poblaciones afrodescendientes. Este proceso de reinvención permanente se da también en el manejo de los espacios físicos que pueden ser de vida, de convivencia o de conflicto en los territorios habitados por gente negra.

Conflictos en el espacio social: reinvención y drama

Una de las consecuencias locales de la globalización es la reciente y acelerada revalorización de territorios estimados hasta hace poco como marginales o de esporádica explotación. El Pacífico, por ejemplo, hasta hace poco una inmensidad baldía ante los ojos institucionales, ha sido sometido a nuevas miradas del capital, de los gobiernos, de las facciones armadas y de los distintos actores que conviven en él. Normatividades de reciente expedición e intereses de diverso tipo se cruzan de manera diferencial y conflictiva sobre los mismos territorios. Una inesperada conjunción entre un movimiento campesino por territorio y la exigencia de la nueva Constitución de expedir una ley que protegiera la particularidad cultural, la integridad social y las condiciones de vida de los afrodescendientes originó la generalización e institucionalización de la convergencia capciosa entre identidad y territorio. Éstas son alguna de las preocupaciones que plantea Odile Hoffmann en su texto. Argumenta esta geógrafa que la reificación de los territorios como entidades rígidas opaca las complejas dinámicas dentro de las cuales un territorio adquiere diversos sentidos para diversos actores y, por lo tanto, lo que en realidad se presenta es la coexistencia de distintas territorialidades. La coexistencia contradictoria de viejas y nuevas normatividades –territorios colectivos, resguardos indígenas, baldíos de la Nación, parques nacionales, reservas forestales, permisos de explotación maderera– y de distintas autoridades –corporaciones regionales, procuradurías, defensoría del pueblo, autoridades indígenas, consejos comunitarios, unidad de parques– aumenta la confusión y en muchos casos obstaculiza la resolución de conflictos. Odile Hoffmann diferencia los

conflictos territoriales generados por todos los factores citados entre miembros en una misma población, entre poblaciones vecinas –muchos de ellos llamados conflictos "interétnicos"– entre actores armados con intereses geopolíticos, y conflictos generados por los intereses de grandes agentes económicos. Luego de la Constitución de 1991, el referente cultural más claro –cuando se estaba buscando definir un sector poblacional objeto de una ley que beneficiara a la población negra–, se va a encontrar en los bosques del Pacífico, donde la situación de frontera había permitido el desenvolvimiento, según Almario, de un proceso de etnogénesis y consolidación cultural, mientras que los sectores de afrodescendientes urbanos y de otras zonas rurales no van a tener una clasificación tan expedita en términos de su etnicidad cuando a partir de los años de 1990 surgen las políticas institucionales de la multiculturalidad. En este artículo la autora señala, de manera análoga a lo argumentado por Cunin, que la mayoría de la población afrodescendiente no está cubierta por las disposiciones de la Ley 70. El reto de estas gentes es reclamar y luchar contra la discriminación racial desde identidades flexibles y territorialidades cambiantes, ya sea en el campo o entre las mayorías urbanas. Esto es, que puedan combatir el orden racial injusto sin caer en un multiculturalismo racialista y excluyente que ignore la complejidad de las situaciones y de las posiciones identitarias que se dan en los individuos y en los grupos sociales de afrodescendientes; que sin estar circunscritos a la discursividad que liga territorio e identidad, puedan construir diversas maneras de territorialidad y de ser negros en el contexto urbano y nacional.

Cuando la organización de campesinos afrocolombianos desde mediados de los años de 1980, el logro de la expedición de la Ley 70 de 1993 y un avance en cuanto a visibilidad y reconocimiento en la última década hacían presagiar mejores tiempos para los afrodescendientes de la costa Pacífica, una plaga, peor que todas las anteriores, amenaza la existencia misma de estas poblaciones: la guerra entre guerrilleros y paramilitares ha llegado con ferocidad a las selvas del Pacífico colombiano. El artículo de Mieke Wouters da cuenta del contexto y los antecedentes de estos desgraciados hechos en la zona del Atrato medio, precisamente el área donde a mediados de los años de 1980 había nacido la organización campesina en defensa de su territorio, cuyo movimiento llevaría a la legaliza-

ción de territorios colectivos negros con la expedición de la Ley 70 de 1993. Mieke Wouters plantea que el desplazamiento provocado por las demenciales acciones de paramilitares y guerrilleros debe verse en su dimensión étnica, es decir, como episodios etnocidas en contravía de todos los acuerdos humanitarios internacionales al respecto. Esta investigadora relata que la organización de la Asociación Campesina Integral del Atrato, con el notable apoyo de la Diócesis de Quibdó y de los misioneros católicos, y ante la deplorable inacción del Estado, ha tenido que afrontar el desplazamiento de numerosos poblados de la zona, mantener unidas a las comunidades en el destierro y organizar el pronto retorno a los lugares de origen de los desterrados para evitar la disgregación social y la pérdida territorial irreversibles, dándose de esta manera –tal vez– el proceso más coherente en el país para afrontar la tragedia del desplazamiento y al mismo tiempo fortalecer la organización étnica y territorial.

Recientes movimientos poblacionales de grandes proporciones han ocasionado la conformación del mayor sector urbano de población negra en el país en el Distrito de Aguablanca en la ciudad de Cali, lo cual muestra el dinamismo sociocultural de la gente y de la cultura negra. Santiago Arboleda estudia este proceso y descubre dinámicas socioculturales que lo estructuran, como la construcción de esferas de autonomía y de movilidad social. Las migraciones recientes desde distintos sitios del Pacífico hacia la urbe caleña mantienen una serie de memorias territoriales expresadas a través de la participación en colonias y paisanajes, según los lugares de origen en ríos, caseríos y poblados intermedios en el Pacífico. Arboleda ve este proceso como la reanudación de la construcción de "identidades amplias" luego de la disrupción de la "reconquista católica", generada por la Constitución conservadora de 1886, que entregó la población rural a los misioneros. Los migrantes, una vez en el entorno urbano, de acuerdo con Arboleda, continúan su construcción societal a partir de la *tríada de la etnicidad afrocolombiana*: cosmovisión, religiosidad y reciprocidad, que contienen todo un repertorio de elementos culturales –*suficiencias íntimas* las llama Arboleda– para estructurar las dinámicas de elaboración identitaria. Este artículo de Arboleda muestra la continuación, esta vez en el escenario de la gran ciudad contemporánea, de los desarrollos esbozados por Óscar Almario, Orián Jiménez y Sergio Mosquera.

En este punto, comparando los artículos históricos y los de temas contemporáneos sobre Cartagena y sobre el Pacífico, es posible trazar con claridad una bifurcación de trayectorias en la inserción de las gentes africanas y su progenie en la sociedad emergente, primero colonial y luego republicana. Cartagena se presenta como un hervidero de cruces, transacciones, alianzas y rebeliones que siempre tienen al puerto colonial como centro de gravedad. Su espacio urbano mismo es escenario desde temprano, en la Colonia, de la presencia africana en intensa interacción con otros grupos humanos, lo que da lugar a dos tercios de ciudad ocupados por barrios de "pardos y mulatos". Arriba se ha mencionado, a través de algunos artículos, las conexiones de mulatos urbanos con cimarrones negros africanos y "criollos". Los rebeldes palenqueros trataban de asegurar su viabilidad demográfica raptando mujeres indígenas y blancas. La Cartagena de hoy, analizada por Elisabeth Cunin, o las periferias caribeñas, como la que ocupa a Anne-Marie Losonczy en Dibulla, con sus abigarrados mestizajes, son herederas de esa situación colonial. Esos productos "híbridos" en los que la matriz africana circula por distintos libretos y fenotipos han sido ignorados por el discurso oficial político y académico, ya fuera en la época excluyente del país monocultural o en tiempos más recientes de un multiculturalismo esquemático.

El Pacífico, en cambio, desde el principio exhibió una segregacion de hecho, con la notable excepción, subrayada por Mosquera y por Jiménez, del Baudó y el litoral adjunto en donde afrodescendientes e indígenas, rehuyendo el régimen colonial, construyeron un espacio de mestizaje físico y social. En los territorios del Pacífico se dio una presencia muy localizada y escasa del poder colonial ante una población esclavizada e indígena dispersa en pequeños núcleos, en las minas de aluvión o en los pueblos de indios, que de manera paulatina, y aprovechando los resquicios del régimen colonial, iba ocupando –en una gran empresa colonizadora poco estudiada– todos los rincones de la selva baja y luego del litoral, desarrollando unas complejas y originales formas societales muy al margen de las propuestas hegemónicas que emanaban de los centros administrativos. En el caso afrodescendiente, esas tradiciones parentales, religiosas, sincréticas, cosmoecológicas –las *suficiencias íntimas* de Arboleda– han guardado tal dinamismo hasta nuestros días, que incluso constituyen la matriz de base

para la recreación y reinvención sociocultural de los nuevos habitantes urbanos, sobre todo en Cali, con ascendencia en los cientos de ríos, playas y caseríos de los bosques superhúmedos y megadiversos del Pacífico.

Se tiene entonces una zona de intenso mestizaje biológico y cultural en el área de Cartagena –donde tempranamente la población africana experimentó una ardua interacción, aunque fuera bajo la esclavización– en abierta rebelión o de convivencia espacial con el estamento colonial. La clase dominante desarrolló un imaginario paternalista hacia la población negra y uno de *invisibilización* hacia las mayorías mestizas, mientras que –en la práctica– ambos sectores eran relegados al marginamiento económico y político. En el Pacífico, las arduas condiciones climáticas desestimularon el desarrollo de asentamientos coloniales de importancia. La población subordinada de esclavizados, indígenas y un creciente número de automanumisos creció y se expandió en un proceso desapercibido para el régimen en unos territorios de frontera sin mayor presencia de las clases dominantes, excepto cuando el auge mercantil de algún recurso selvático hacía surgir las pasajeras economías de enclave que depredaban la mano de obra local y los recursos naturales sin legar ninguna infraestructura duradera. Tan desapercibido fue este curso de eventos que incluso la población que lo protagonizó pareció haber desaparecido de la mirada institucional. Cuando se expiden las normas de reforma agraria y otras reglamentaciones territoriales a mediados del siglo XX, el Pacífico entero es declarado territorio baldío y se desconoce la posesión territorial de sus habitantes, ignorándose así la gesta de cuatro siglos que permitió a los afrodescendientes asentarse en uno de los territorios biológicamente más ricos del planeta, donde desarrollaron una cultura de gran diversidad y unas formas productivas sostenibles. Aún hoy las gentes del Pacífico siguen padeciendo su inexistencia institucional, y sus niveles de vida son similares a los de los países más miserables.

La memoria y la justicia

Si la identidad y la defensa del territorio son hoy los pilares de la movilización negra en muchos países de América, ambas se refieren a otras dos características compartidas por los afrodescendientes: el origen

esclavista del poblamiento y la permanente discriminación que deben enfrentar, aunque sea bajo formas y percepciones diversas. Ahora las reivindicaciones se reactivan en el registro de la memoria y se expresan en escenarios tanto internacionales como locales para pedir justicia. El trabajo de Liliana Obregón tiende a recordarnos que tales posturas tienen raíces hondas, históricas y filosóficas, pero que los intentos de reclamar justicia fueron callados y luego olvidados por las sociedades coloniales y nacionales. La autora muestra que desde los siglos XVI y XVII se esgrimieron muy sustentadas razones jurídicas, morales y teológicas para censurar la esclavización. Explica que el contexto filosófico de las discusiones en el siglo XVI correspondía a la tradición escolástica en la que los criterios de justicia y rectitud se derivaban de un orden social jerarquizado y de la autoridad de los textos de los considerados doctores de la Iglesia. Así, en una tradición doctrinal que se remonta a Aristóteles, la esclavitud se justificaba si era resultado de la captura en una guerra justa, de la condena por un delito que mereciera tal pena, de la venta de una persona por sí misma o de sus hijos o por ser nacido de padres esclavos. Dadas las características de la trata transatlántica, el debate se centró en la justeza de la captura de las gentes destinadas a este comercio. Liliana Obregón menciona los numerosos sacerdotes y teólogos que en España y Portugal pusieron en evidencia que el secuestro de personas en África con destino al comercio esclavista no provenía de ninguna guerra justa sino de una intención lucrativa que ocasionaba toda suerte de abusos, engaños y abominables crímenes como dejar morir multitudes de secuestrados debido a las horrendas condiciones de reclusión en los puertos y de hacinamiento en los barcos. Las intervenciones de los sacerdotes fueron muy diversas y extensamente argumentadas, pero las casas reales y la sede pontificia hicieron caso omiso de lo que a todas luces, según los principios éticos de la época, era un crimen atroz, con el único, aunque no lícito, descargo de conciencia de que aquellas gentes arrancadas de sus hogares y asesinadas por cientos de miles eran idólatras paganos. Se detiene Obregón en el caso de los sacerdotes españoles Francisco José Jaca De Aragón y Epifanio De Moirans de Borgoña, quienes se encontraron en La Habana después de haber estado en Cartagena de Indias y en Cumaná, Venezuela, respectivamente. En Cuba, estos dos capuchinos emprenden una vigorosa campaña contra la esclavización. Exponiendo moti-

vaciones extensamente documentadas y basadas en la mayoría de sus colegas predecesores antiesclavistas y en su propia interpretación de los textos doctrinales, De Jaca y De Moirans declaran que la esclavización va en contra del Derecho divino, del natural y del de gentes, afirman que la posesión de esclavizados es un robo, se niegan a absolver en confesión a los esclavizadores y, siguiendo la doctrina tomista, sostienen que el crimen de la trata y la esclavización debe ser resarcido con una restitución justa a los esclavizados o a sus descendientes por parte de todos los responsables de este crimen: los esclavizadores en las Américas, los marinos traficantes de seres humanos, los comerciantes portugueses, las monarquías europeas y los comerciantes de toda laya que se hayan beneficiado directa o indirectamente de la trata. Como era de esperarse, De Jaca y De Moirans fueron acusados de sedición, sometidos a un juicio que comenzó en La Habana en 1681 y terminó en Madrid cinco años después. Hechos prisioneros, desde la cárcel continuaron su convencida causa hasta sus muertes prematuras, cuatro años después de su condena. El poco eco de los alegatos de estos ilustrados sacerdotes y, en la práctica, el reiterado silencio del establecimiento sobre estos temas, llevan a Obregón a plantear unas preguntas abiertas y, por lo pronto, no resueltas, sobre las posibles consecuencias de una consideración seria acerca de los reclamos de los abolicionistas católicos de los siglos XVI y XVII, habida cuenta de la tremenda pobreza y el marginamiento de los actuales descendientes de los esclavizados.

Parte de las posibles respuestas a estos interrogantes pueden encontrarse en el trabajo con el que Martin Kalulambi participa en esta recopilación. Los imperativos morales derivados de la inmensa ofensa social que significó la trata intercontinental siguen vigentes, atravesados en los actuales procesos de construcción de un orden mundial, de unas relaciones entre países que puedan ser realmente poscoloniales. Después de reiterar, siguiendo a Deverau, que la trata esclavizadora ha sido la más grande tragedia de la humanidad por su amplitud y su duración, el historiador Kalulambi sintetiza así el fundamento moral de las exigencias de las múltiples voces, de activistas, organizaciones y países que plantean la reparación: "La reconquista del derecho de duelo que pasa por la clarificación y el reconocimiento del crimen y la del trabajo de la memoria ligado al

perjuicio histórico causado y asumido". Martin Kalulambi concluye que hoy, después de tantas exigencias y protestas, la memoria de la trata transtlántica es ya parte de la historia universal, pero el tema de las reparaciones es uno de los asuntos inconclusos más importantes en el mundo contemporáneo.

Ángel Libardo Herreño parece compartir esta postura frente a posibles reparaciones, y la ubica en una doble perspectiva: desde las esferas internacionales que propugnan un reconocimiento de la trata y de la esclavitud como crímenes contra la humanidad, por lo tanto susceptibles de reparaciones para todas las poblaciones que sufrieron a lado y lado del Atlántico, y desde las esferas nacionales en las que el Estado –en este caso el Estado colombiano– puede y debe implementar políticas específicas de discriminación positiva hacia los sectores negros de su población. Combinando estos dos enfoques, el abogado Herreño expone los argumentos filosóficos y jurídicos que sustentan su propuesta y señala las interpretaciones que la Corte Constitucional ha dado a varias acciones de "afirmación positiva" en la última década. En su conclusión, subraya la responsabilidad del Estado y la necesidad de erigir la lucha contra la discriminación en verdaderas políticas públicas, entendidas éstas como instrumentos de democracia y de justicia social. También señala el papel que debe jugar el movimiento social afrocolombiano en esta movilización, en alianza con el sector internacional de la militancia de la diáspora africana por un lado, y con el movimiento social y popular colombiano por otro lado.

La cuestión de la discriminación ocupa también el centro de análisis del artículo de Eduardo Spiller, a propósito de la situación en Brasil. Después de la dictadura surgieron numerosas organizaciones que pudieron presionar para, a partir de la nueva Constitución Política de 1988, conquistar disposiciones como la ley antidiscriminación, la ley de tierras de los remanentes de los quilombos, como se llamaron los palenques en Brasil, y el reconocimiento de los vestigios históricos de los quilombos como patrimonio nacional. Señala Spiller que, a pesar de las abismales inequidades que marginan a los afrobrasileños del acceso a la educación y a los empleos calificados, el establecimiento brasileño es muy reticente a la posibilidad de introducir algún tipo de acción afirmativa. Las poblaciones ne-

gras del Brasil rural, argumenta este investigador, apelan a distintas estrategias para lograr la legalización de sus derechos territoriales. Algunos esgrimen la ley de tierras de los descendientes de los quilombos, otros acuden a la ley de reforma agraria o a la titulación de "reservas extractivas", otros sectores piden reconocer la posesión de las tierras en tanto "tierras de santo", argumentando la protección legal de las religiones afrobrasileñas como patrimonio histórico, y otros incluso como descendientes de esclavos de las extintas haciendas de órdenes religiosas. Resalta Spiller que, sólo en términos territoriales, las apelaciones identitarias de los reclamos de los afrobrasileños son complejas y plenas de cruces y superposiciones, y van más allá de elementales adscripciones étnicas. Estas complejidades, de forma semejante a lo que anota Hoffmann respecto de Colombia, se ven acentuadas aún más por los cruces de diferentes jurisdicciones sobre tierras y reconocimiento de derechos e incluso por la oposición de algunas autoridades oficiales. El aparte anterior introduce por sí solo a éste que le sigue, en la medida en que buena parte de los discursos militantes de hoy giran en torno a la lucha contra las desigualdades y la discriminación, y por la defensa de derechos especiales o diferenciales para los sectores negros.

Los discursos de la etnicidad y militancias

Es significativo que esta última parte inicie con un pronunciamiento étnico en contra de la guerra, que parece haberse concentrado, en los últimos años, en regiones de poblamiento afrocolombiano. Durante años la guerrilla utilizó estos territorios como lugares de paso y de retaguardia. Con la intensificación del conflicto, las selvas del Pacífico, con sus salidas hacia el mar, hacia Panamá y hacia Ecuador, se convirtieron en territorios estratégicos para el contrabando de armas y drogas. Desde 1997, los paramilitares iniciaron una ofensiva tratando de bloquear el acceso de la guerrilla a los puertos de Turbo, Buenaventura y Tumaco, y a las zonas limítrofes aledañas. Primero trataron de desalojar a la guerrilla del río Atrato, y más tarde de las zonas aledañas a Buenaventura y Tumaco. Estas acciones implicaron el asesinato o el destierro de pobladores acusados de colaboración con la guerrilla y la retaliación aduciendo similares razones, de esta última contra otros civiles. Así se produjeron las primeras oleadas de

desplazados, que ocasionaron una tragedia social de inmensas proporciones y obstaculizaron el incipiente proceso organizativo del campesinado negro del Pacífico para la legalización y administración de los territorios colectivos aprobados por la Ley 70. Recientemente estos sucesos han culminado con la horrorosa matanza de más de un centenar de civiles afrocolombianos que trataban de refugiarse en la iglesia de Bojayá en el Atrato medio.

Antropólogo y líder de la organización social Proceso de Comunidades Negras, PCN, Carlos Rosero denuncia la peculiar situación de los afrodescendientes en el conflicto armado, especialmente en esta zona del Pacífico. Marginados por la historia, los habitantes de este gran territorio región se ven brutalmente "integrados" a la dinámica nacional por sus aspectos más terribles: la guerra y el desplazamiento. Rosero relaciona la agudización del conflicto en la zona con la valoración reciente de sus recursos (forestales, minerales, geoestratégicos, turísticos), cuya explotación a manos de grandes agentes económicos implica de hecho la expulsión de sus habitantes. La confrontación armada ocurre entre guerrillas, paramilitares, narcotraficantes y militares, pero se enmarca en contextos económicos localizados, en los que los intereses de algunos grupos de poder priman sobre los de los pobladores. La coincidencia, en el tiempo y en el espacio –el Pacífico de hoy– de ambas esferas de determinación (en lo económico y en lo armado) conduce a una espantosa degradación de la situación en los campos y las ciudades. La Red de Solidaridad Social señala que 30% de los desplazados nacionales del segundo semestre de 2000 eran afrocolombianos. En estas condiciones, el movimiento social negro ya no puede trabajar en estas regiones. Según Rosero, el mismo movimiento sería la única respuesta posible frente a los ataques repetidos contra los Derechos Humanos de las poblaciones negras, doblemente discriminadas en estas circunstancias.

Carlos Rúa, desde el Incora, expone argumentos que confirman –a pesar de los indudables avances en el proceso de titulación de territorios colectivos en el Pacífico– que las poblaciones negras no encontraron seguridad en sus espacios de vida y de trabajo. Al contrario, algunos consejos comunitarios confirmados en sus territorios tuvieron que engrosar

las filas de los desplazados forzados internos, amenazados por los grupos armados señalados por Rosero. A pesar de ello, Carlos Rúa hace un llamado al movimiento social negro a reconstruir un movimiento afrocolombiano de alcance nacional y contribuir, desde la perspectiva étnico-territorial pero en alianza con indígenas y colonos, al fortalecimiento de las organizaciones para resistir el despojo territorial en curso.

Hablando desde dentro del movimiento social afrocolombiano, el historiador Alfonso Cassiani relata el proceso organizativo que tuvo lugar en la costa Caribe de Colombia a partir de los años de 1980. Dentro de la compleja situación étnica o racial en esta región del país, donde la presencia negra se asentó desde siglos en las artes, la cultura, la danza, la literatura, la historia y otras muchas esferas de la vida pública, resalta el Palenque de San Basilio, figura ya mítica de la resistencia a la esclavitud y lugar de cristalización de una cultura negra alrededor de sus prácticas específicas (rituales mortuorios, literatura oral) y de su idioma, el palenquero. El artículo narra la trayectoria de un sector de activistas quienes se inician en un grupo preocupado por la identidad étnica, histórica y cultural de las comunidades negras. Integrado inicialmente por jóvenes estudiantes, se dedican a labores de alfabetización en el barrio Nariño en Cartagena. Luego, se acercan al grupo *Negritudes* conformado por "renacientes palenqueros". En la misma época (finales de los años de 1980), el movimiento nacional Cimarrón venía trabajando en el Caribe, y se constituyeron círculos conjuntos de estudio que reflexionaban y analizaban la situación de las comunidades negras. A partir de la Constituyente y de la discusión del Artículo Transitorio 55, el movimiento se organizó regionalmente, por zonas, y empezó a participar en los debates nacionales. En la costa Caribe, el discurso étnico se refiere principalmente a la diferencia y la ancestralidad simbolizadas por la figura de Palenque, constituyendo una excepción en una región desprovista de *territorios ancestrales,* como existen en el Pacífico. En este contexto, la etnoeducación adquiere el papel movilizador que pueden tener las reivindicaciones territoriales en otras regiones, y de hecho funge como polo de referencia del movimiento en el Caribe.

Para finalizar este aparte, Amanda Romero, quien participó como representante regional del Comité Andino de Servicios en la III Conferencia

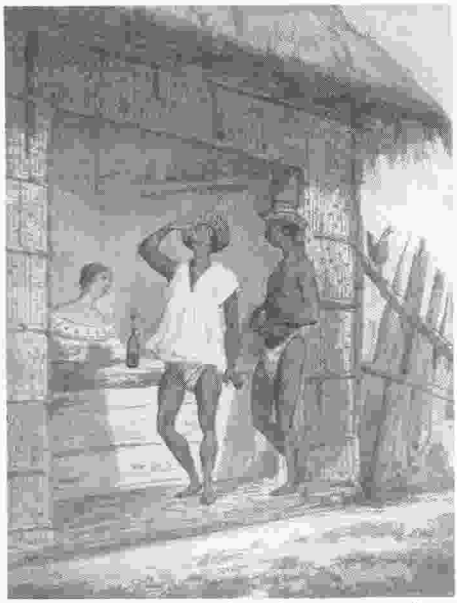
mundial de la ONU contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas, que tuvo lugar en Durban (Sudáfrica) en septiembre de 2001, expone los principales objetivos y los resultados alcanzados en la cumbre, subrayando las dificultades encontradas por los distintos actores –especialmente latinoamericanos– para participar con voz propia en estos escenarios internacionales. Este testimonio deja ver cómo se construyen los discursos globalizados, cómo se imponen ciertos debates, y qué tan largo es todavía el camino para alcanzar una posición común en la lucha contra la discriminación y el racismo. Detalla el "programa de acción" acordado en Durban y sus implicaciones para Colombia y resalta, al igual que Ángel Libardo Herreño y Martin Kalulambi, la responsabilidad del Estado y de las políticas públicas, junto con la necesidad de lograr mayor intervención de la sociedad civil en este campo de los Derechos Humanos.

Para concluir

Las evidencias empiezan con las palabras *poblaciones negras*, *esclavos*, *amos*, *mulatos*, *blancos*. La profusión de "nuevas palabras" denota por sí misma un cambio en las percepciones: *afrocolombianos*, *comunidades negras*, *afrodescendientes*, *esclavizados*, *mestizos*. Ya no es tan "evidente" definir a los sujetos de la historia. Al volverse actores visibles de una historia de la que siempre participaron, aunque desde posiciones subordinadas, los afrodescendientes no se dejan encerrar en categorías unívocas. En este libro los historiadores y las historiadoras, en la primera parte, lo muestran con interpretaciones novedosas de situaciones que creíamos conocidas: los palenques, las resistencias y la manumisión, entre otros, aparecen como procesos complejos de construcción y deconstrucción de sociedades locales en las que los afrodescendientes actúan en interrelación con otros, borrando unas fronteras y erigiendo otras. En situaciones contemporáneas, la segunda parte, la identificación étnica sigue siendo un asunto eminentemente contextual y político en el tiempo y en el espacio. A través de prácticas culturales y rituales –la música, la canción o el Carnaval–, la "identidad negra" se negocia, se reinterpreta y se recupera en manos de personas y colectivos que se asumen o no, como afrodescendientes. Estas "negociaciones" no son meramente especulativas sino que involucran a individuos

físicos, a espacios concretos, a recursos materiales. La combinación de procesos identitarios –o étnicos– y de lógicas territoriales, tercera parte, puede conducir a innovaciones sociales y políticas o puede desembocar en conflictos de alto riesgo. Las identidades se anclan en espacios y contextos heredados que se proyectan en el futuro. Así, la "volatilidad" de las identidades es muy relativa, como bien lo recuerdan los artículos que hablan de la memoria y reclamos de justicia social y racial, en la cuarta parte. No es por azar que la identidad negra se ha vuelto objeto de movilización social e individual, aun en medio de conflictos tan duros como los que conoce la Colombia herida de hoy, tema de la quinta parte. El libro se cierra con una realidad objetiva y dramática: si el aspecto fluido, contextual y relacional de las identidades negras es una "evidencia" para la mayoría de los académicos y académicas contemporáneos/as, sean o no afrodescendientes, no se puede negar su carga de "realidad social", reflejada en explotación, marginación, carencia de poder político, violencia social, racismo, discriminación, desplazamiento forzado, índices alarmantes que reflejan necesidades básicas insatisfechas, ausencia de canales de representación política y, en suma, en la exclusión marcada de los derechos económicos, sociales y culturales de millones de afrodescendientes.

Parte I



resistir a la dominación.

RESISTIR EN LA DOMINACIÓN

desesclavización y territorialización: el trayecto inicial DE LA DIFERENCIACIÓN ÉTNICA NEGRA EN EL PACÍFICO SUR COLOMBIANO, 1749-1810

Óscar Almario

Introducción

El presente ensayo parte del supuesto de que durante la última fase de la dominación colonial en esta frontera minera de la antigua Gobernación de Popayán, entre mediados del siglo XVIII y la crisis de la Independencia, al tiempo que declinaba el sistema esclavista también empezaba a tomar forma el proceso de etnogénesis de los grupos negros del Pacífico sur de la actual Colombia. Durante dicho periodo estos grupos debieron pasar de la inicial, difusa y traumática referencia a su ancestralidad africana a una cada vez mayor y sistemática referencia a su experiencia endógena.

Sin embargo, la experiencia colectiva de formación de una nueva identidad negra debe ser abordada desde una perspectiva a más largo plazo, por lo menos en un periodo de mediana duración que puede situarse entre la segunda mitad del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, porque durante éste concurre una serie de fenómenos y circunstancias que consolidan la dinámica etnogenética de estos grupos negros, como se ha tratado de desarrollar en otro lugar[1].

[1] Óscar Almario, "Tras las huellas de los *Renacientes*. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o afrocolombianos del Pacífico sur", en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Icanh, Colciencias, 2001, pp. 15-39. Entiendo así la perspectiva etnogenética en un sentido, de acuerdo con Stallaert (*etnogénesis y etnicidad: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Barcelona, Proyecto A ediciones, 1998) como un proceso de "larga duración", en el que es posible observar las pautas de la identidad étnica sobre todo por sus

Los hitos o momentos cruciales que permiten reconstruir a grandes trazos el proceso de etnogénesis mencionado son los siguientes: en las últimas décadas del dominio colonial se tendió a reforzar el modelo político de centro-periferia, con el que se apuntalaba la sociedad esclavista en general y se controlaba esta frontera minera desde el interior andino, a través de una red de ciudades que contaba con Popayán como su "lugar central"; sin embargo, en esta periferia, las fisuras del sistema permitieron la irrupción de las primeras manifestaciones de la etnogénesis negra, analizadas aquí como la *desesclavización* y la concomitante *territorialización* de los grupos negros. Seguidamente, las guerras de independencia y las primeras décadas de la República coinciden con un desplome generalizado del orden de los esclavistas y un ascenso de la etnicidad negra, aunque la esclavización se mantuviera vigente hasta mediados del siglo XIX; la manumisión jurídica de los esclavizados como parte de los esfuerzos de las elites criollas por integrar a los negros al proyecto nacional y la ocupación de hecho de nuevos espacios por los grupos negros en libertad configuran un campo de fuerzas efectivo y simbólico en relación con el territorio que la geografía de Estado, concebida y agenciada básicamente por la Comisión corográfica y la propia modalidad del poblamiento de estos grupos, pone de presente. Finalmente, la identidad de río, de familias fundadoras y de ciertos circuitos de integración socioculturales y religiosos se presentan como expresiones básicas de la etnicidad negra en su diáspora endógena por la llanura aluvial, en razón del poblamiento molecular y la ausencia de un origen único del mismo. Esta dinámica se opone o superpone a las estrategias de integración del Estado, como la mediación de la nueva evangelización católica, el ordenamiento social y territorial en municipios, corregimientos, veredas, y una pretendida modernidad política, educativa y cultural.

Desde nuestro punto de vista y de acuerdo con el mediano plazo descrito, es posible hablar del proceso de etnogénesis de los grupos negros de

---

persistencias históricas y no tanto por su génesis; en otro sentido, según Lorandi y del Río (La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina. 1992, p. 123), que trabajaron con especial referencia al universo andino, como un cambio de perspectiva, como un esfuerzo por responder a la cuestión de cómo pasar de un análisis de la reproducción social en general a dar cabal cuenta, a raíz de la experiencia del dominio hispánico y de formas estatales (incaicas, coloniales y republicanas), "de nuevos emergentes étnicos y sociales que debemos definir".

esta parte del Pacífico a partir de reconocer la presencia de una constante en su dinámica social, puesto que su diferenciación étnica se acompañó de un sentimiento y percepción del territorio como algo singular y propio. A partir de las evidencias al respecto se puede explicar que el proceso de etnogénesis de lo negro, visto como construcción histórico-social, implica también una construcción social del territorio, en una experiencia colectiva que se inicia bajo la esclavización y se consolida en libertad, en interacción con el Estado y con otros grupos étnicos y sociales. Esta característica, al mantenerse como una constante en el tiempo, permite que dicha etnicidad pueda ser pensada en términos de una *Nación cultural*[2].

En las páginas siguientes únicamente se considerará la fase más temprana de este proceso, la comprendida entre mediados del siglo XVIII y la crisis de la Independencia, a través del análisis de dos fenómenos fundamentales al respecto, de los cuales se describen sus características, se establecen sus relaciones y se plantean sus posibles consecuencias en la diferenciación étnica negra en esta parte del Pacífico colombiano. El primero de estos fenómenos es lo que genéricamente se puede denominar la *desesclavización*[3]; el segundo, la *territorialización*[4] de estos grupos negros.

---

[2] De acuerdo con el enfoque de Isidoro Moreno ("Identidades y rituales. Estudio introductorio", en Joan Prats, *Antropología de los pueblos de España*. Madrid, Taurus, 1991, p. 612), "[...] conviene utilizar la distinción, propugnada por Joan F. Mira (1984) entre *nación cultural* y *nación política*. Existe la primera cuando además de etnicidad hay continuidad histórica en la percepción del territorio como propio y, por tanto, singular –ante lo que el territorio no es ya un hecho fundamentalmente geográfico, de espacio, sino histórico y simbólico–. Si, además, la globalidad o un sector del grupo étnico tiene autoconciencia de etnicidad y afirma el derecho a decidir sus intereses económicos, políticos y culturales, estamos ante una etnia que es no sólo nación cultural sino también nación política, se halle o no estructurada en un Estado y posea o no ámbitos de autogobierno más o menos amplios".

[3] Paloma Fernández-Rasines, *Afrodescendencia en el Ecuador. Raza y género desde los tiempos de la Colonia*. Quito, Abya-Yala, 2001, pp. 59. *Desesclavización* se entiende como el proceso por el cual un hombre o una mujer dejaba su condición de esclavitud para pasar a la categoría de libre. Como es conocido, este proceso no sigue una sola ruta y, por el contrario, es supremamente diverso y disímil, además de que presenta singularidades en cada zona o región esclavista de la América española.

[4] Se entiende la *territorialización* como un proceso simultáneo al de la *desesclavización*, en tanto la polifacética búsqueda de la libertad por los esclavizados en el Pacífico sur de la actual Colombia lleva a la paulatina y sostenida apropiación y construcción de un territorio individual y colectivo en un entorno de selva húmeda tropical.

La primera de estas dinámicas alude al proceso polifacético de búsqueda de la libertad (individual, familiar y colectiva), aprovechando los intersticios del sistema esclavista. La segunda se refiere a la relación de la primera dinámica con los intentos iniciales de construcción de territorios individuales, familiares y "comunitarios" en libertad. Ambas dinámicas, al influenciarse mutuamente, según la hipótesis de trabajo, permiten comprender por qué la incipiente diferenciación étnica se acompañó también de una embrionaria formación de territorios propios, lo que prefigura un elemento que se constituirá, con el tiempo, en un aspecto peculiar y central de estos grupos negros: expresar una etnicidad territorializada[5].

Para efectos expositivos, no se eligió aquí una estrategia narrativa de tipo cronológico, sino la descripción y análisis de momentos fundamentales para explicitar los dos procesos señalados. La perspectiva de este ensayo se basa en el uso de fuentes primarias que reposan en distintos archivos nacionales y extranjeros, y en la interpretación provisional[6], aunque forma parte de un trabajo de más largo aliento[7].

---

[5] El autor agradece los pertinentes y generosos comentarios de varios investigadores: Odile Hoffmann, Anne-Marie Losonczy, Peter Wade y Mauricio Pardo, suscitados después de la presentación verbal de esta ponencia. Como punto en común, coincidieron en llamar mi atención acerca de la confusión que podía producir el uso del concepto de etnicidad para referirse a una fase tan temprana de la etnogénesis de estos grupos negros. En esta última versión he tratado de corregir hasta donde ha sido posible este asunto, pero si la confusión todavía subsiste, soy el único responsable.

[6] Archivo General de Indias, Sevilla, AGI/S; Archivo Nacional del Ecuador, Quito, ANE/Q; Archivo General de la Nación, Bogotá, AGN/B y Biblioteca Nacional, Bogotá, BN/B; Archivo Central del Cauca, Popayán, ACC/P; Archivo Municipal de Historia de Pasto, AHMP; Archivo Histórico Municipal de Cali, AHMC; Notaría Única de Tumaco; Notaría Única de Guapi.

[7] Investigación de doctorado para el Departamento de Antropología social de la Universidad de Sevilla, España, que se llevó a cabo con la dirección de la doctora Carmen Gómez Pérez. Óscar Almario, "Territorio, etnicidad y el poder en el Pacífico sur colombiano (1780-1930). Historia y etnohistoria de las relaciones interétnicas", 1998. Agradezco a la Dinain de la Universidad Nacional de Colombia por los recursos asignados a esta investigación. También aprovecho el espacio de reflexión y trabajo del Grupo de investigaciones históricas sobre el Estado nacional colombiano, conformado por investigadores de varias universidades, coordinado por el historiador Armando Martínez de la UIS y cofinanciado por Colciencias.

Esclavitud y libertad en un territorio de frontera

A finales del dominio colonial, el Pacífico sur se encontraba enmarcado por un conjunto de circunstancias y experiencias sociales muy disímiles. En efecto, por el oriente, la región se conectaba con el mundo andino –tanto de las provincias del sur de la Gobernación de Popayán como las de la sierra norte de la Audiencia de Quito– que constituía la base de la dominación colonial y del comercio con esta frontera minera, cuyo origen radicó en la función pionera de la ciudad de Barbacoas; desde el extremo suroccidental, provincia de Esmeraldas, perteneciente a la Audiencia de Quito, recibía la influencia de la sociedad zamba, descendiente de la antigua "república autónoma" de negros y zambos que estos grupos lograron mantener con éxito durante buena parte del periodo colonial; desde el valle del Chota-Mira, un valle interandino localizado al sur del Nudo de los Pastos, en territorio de la Audiencia de Quito, de la economía de haciendas con base en mano de obra esclavizada promovida por los jesuitas y de las sociedades negras originadas en dicha experiencia; desde el valle interandino del Patía, localizado entre Popayán y Pasto, recibía la distante pero persistente influencia de la tradición rebelde y palenquera de la cultura negra que allí se desarrolló; por el noroccidente, provincia del Raposo, una suerte de espacio "vacío" situado entre el Pacífico norte o Chocó y el Pacífico sur propiamente dicho, de los núcleos negros esclavizados. El mar, además de ser una frontera natural, lo era también política, en la medida que las acciones de piratas, diversas disposiciones coloniales y limitaciones tecnológicas para su dominio, lo convirtieron en espacio disputado para la navegación, el comercio y el contrabando, por el poder colonial, las potencias enemigas y aun por la gente común[8]. No obstante su importancia, estas influencias no cambiaron sustancialmente la característica "ortogenética"[9] de la historia del Pacífico sur.

---

[8] Hasta ahora el estudio más ambicioso y completo al respecto de la comparación entre varias zonas de presencia negra en Ecuador y Colombia, tanto en la zona litoral como en los valles interandinos, es el realizado por Francisco Zuluaga y Mario Diego Romero, *Sociedad, cultura y resistencia negra en Colombia y Ecuador*. Cali, Colciencias, Universidad del Valle, 1999.

[9] Tomo la expresión de Clifford Geertz, cuando subraya las particularidades de Bali en el contexto de la historia de Indonesia: *Negara, el Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona, Paidós, 2000, p. 21.

El reto consiste entonces en intentar penetrar en las peculiaridades de la historia de esta región; en ese propósito son fundamentales las fuentes utilizadas y su interpretación.

Al respecto, no hay duda de que se obtiene una perspectiva mejor en el análisis histórico cuando se pasa de utilizar crónicas, descripciones o relaciones geográficas que dan cuenta de un panorama más o menos general a otras fuentes como las *visitas* o las *causas judiciales*, que permiten observar con algún detalle las intimidades de esta región y sus procesos sociales a finales del dominio colonial. Esto es muy importante en lo que tiene que ver con fenómenos como los que interesan aquí, es decir, con los que se han llamado la *desesclavización* y la *territorialización*.

Que se sepa, a finales de 1749 se produjo la primera y única visita de un obispo durante la dominación colonial a las provincias del Pacífico sur, cuando el payanés Juan Nieto Polo del Águila, antes de asumir sus funciones como nuevo obispo de la diócesis de Quito, pero ya en calidad de tal, decidió recorrer estos territorios[10]. Tres décadas después, en 1779, el gobernador de Popayán, don Pedro de Becaria y Espinosa, realizó una amplia y detallada visita a las provincias de Barbacoas, Iscuandé y Micay. Los registros históricos de estas dos visitas que han llegado hasta nosotros, complementados con otros documentos como los padrones de población (especialmente el de 1797), la cartografía histórica de la época y diversos expedientes de causas judiciales seguidas en el Tribunal Superior de la Audiencia de Quito, permiten volver, con nuevas preguntas, sobre dos cuestiones inseparables: la situación del sistema esclavista en la última fase del dominio colonial y la etnogénesis negra en ese mismo periodo.

---

[10] Tendrían que pasar 150 años para que otro obispo realizara una visita similar: la visita pastoral realizada a las provincias de Barbacoas, Iscuandé y Tumaco por monseñor fray Ezequiel Moreno Díaz, agustino recoleto, obispo de Pasto, en 1898. Este mismo obispo haría, pocos años después, otra visita a esta región en 1901. Véase Bernardo Merizalde del Carmen, *Estudio de la Costa colombiana del Pacífico*, Bogotá, Imprenta del Estado Mayor General, 1921 y José Miguel Garrido, *La misión de Tumaco. Creencias religiosas*, San Sebastián, Biblioteca Carmelitano-Teresiana de Misiones, tomo VII, 1984.

Como resultado de la visita del obispo Nieto Polo del Águila, se cuenta con dos documentos históricos de singular importancia para el estudio y comprensión de esta región: el primero es un mapa que consigna el trayecto recorrido por el obispo (desde Cumbal en la sierra hasta Barbacoas, después a Iscuandé, la costa y Tumaco, con retorno a la sierra por el río Santiago) y constituye una auténtica síntesis de la geografía política sobre estos territorios, según nuestra interpretación[11]; el segundo es el informe de la visita realizada, al que aluden varias referencias secundarias, con base en las cuales se emprendió la tarea reciente de localizarlo en el Archivo Arzobispal de Quito, aunque sin éxito, lo que impide contrastarlo con el primer documento mencionado.

Contrariando ideas muy extendidas acerca del supuesto aislamiento de la región y su condición periférica, el mapa llama la atención por lo relativo de esta visión, la marcada relación de estas provincias con la Audiencia de Quito, y aporta algunos indicios sobre su posible estructura y dinámica internas. En efecto, la comunicación con el mundo andino resulta ser no sólo más compleja de lo que se ha creído comúnmente, como lo constatan también otras fuentes acerca del comercio y abastos de esta frontera especializada en la producción de metales preciosos, sino doble: con las provincias del sur de la Gobernación de Popayán y con la sierra norte de la Audiencia de Quito. Estos circuitos hacia los Andes se completaban con el trayecto Barbacoas-Tumaco y después, por el río Santiago, hasta la sierra ecuatoriana, sin olvidar que otro circuito comunicaba los puertos del Pacífico sur con Panamá al norte y con Esmeraldas y Guayaquil al sur. Por otra parte, en la propia costa sur, varios circuitos oficialmente establecidos atravesaban la región y comunicaban entre sí varios núcleos internos, y a éstos con el exterior: uno iba desde Barbacoas hasta Tumaco, por vía fluvial y

[11] AGI/S. Mapas y Planos. Rollo 6 (Panamá). MP. Panamá. 147 (1750?). SRDAE ESC CM 1:14,8. Aunque esta referencia duda de la fecha exacta de la visita del obispo Nieto y el mapa carece de fecha, por otras referencias sabemos que ésta se realizó a finales de 1749. Según el historiador Gustavo Arboleda, el obispo Nieto "entró en su nueva sede el 6 de diciembre de 1749 y murió allá el 12 de mayo de 1759 de poco más de sesenta años". Y nos dice también que "era hijo del maestre de campo Diego Nieto Polo de Salazar y Ana María Hurtado del Águila". *Diccionario biográfico y genealógico del antiguo Departamento del Cauca*. Cali, Arboleda Imprenta, 1926, p. 444.

marítima; otro se hacía desde Barbacoas hasta Iscuandé, combinando trayectos terrestres y fluviales; otro más iba desde Guapi hasta Tumaco, por vía marítima. Aparte de ellos, también existían otros caminos informales, los célebres *arrastraderos*, de los cuales se registran dos en el mapa del obispo Nieto (localizados el uno entre los ríos Patía y Tapaje el otro entre las poblaciones de Vfmal y Barbacoas), que comunicaban por entre el *monte* cursos de agua distintos y que con seguridad eran utilizados por indígenas y negros desde tiempos inmemoriales para recorrer el territorio. Además, en el mapa se marcan y localizan espacios sociales diferenciados y jerarquizados con claridad, como las *ciudades* (Barbacoas y Tumaco) y las *villas* de Iscuandé y Guaují (Guapi, por la ubicación, además del topónimo). En suma, se puede concluir que para la época, 1749, ya estaban conformados los centros que definirían esta región social e históricamente: ciudades, villas, *reales de minas* y pueblos de indios. Los *reales de minas* aparecen localizados correctamente en el piedemonte de la cordillera occidental y en las cercanías de Barbacoas, y sobresalen en el conjunto pictórico, lo cual hace pensar en la indiscutible peculiaridad de esta frontera. Los *pueblos de indios* (Coayquer, San Pablo, San Miguel y Mallama), ubicados también en el piedemonte y en las cercanías de Barbacoas, sugieren una menor importancia que los *reales de minas*. Un *palenque*, con seguridad el célebre e imbatible Palenque del Castigo, localizado con precisión como el valle interandino del Patía, figura en los "bordes del mapa" y, según se interpreta, registra la evidencia de algo amenazante a pesar de la distancia, por lo cual es reseñado con una leyenda elocuente: "En estos parajes ay un Palenq. de varios forajidos de las Encomiendas y negros de Minas".

En cuanto a la visita del gobernador de Popayán, don Pedro de Becaria y Espinosa, a las provincias de Barbacoas e Iscuandé (y Micay), en 1779, se conservan los dos extensos expedientes de las respectivas giras por estas dos ciudades y puertos, sus jurisdicciones y términos, que comprendían *reales de minas* y *pueblos de indios*[12]. Estos documentos permiten una lectura que podría denominarse íntima o por dentro de este sistema esclavista en un territorio de frontera.

[12] AGN/B. Sección Colonia. Fondo Visitas del Cauca. tomo 5. ff. 452-521. sobre la visita a Barbacoas. AGN/B. Sección Colonia. Fondo Visitas del Cauca. tomo 5. ff. 895-968v. sobre la visita a Iscuandé.

Las visitas eran una obligación de los agentes reales y, en consecuencia, una práctica frecuente de las autoridades de Popayán en su afán de velar por el orden colonial, en general, y por los intereses de la Corona respecto de los derechos del quinto real en particular. Por eso, durante las mismas, los funcionarios se tomaban su tiempo y examinaban con detenimiento cada uno de los ramos de la administración. Las *visitas y registros* de los *reales de minas* eran especialmente minuciosas, por lo cual producían la consabida reacción e incomodidad en los mineros locales que, en más de una ocasión, solicitaron que ellas no fueran tan continuas. En efecto, las visitas representaban tanto un control sobre el oro beneficiado como un sobrecosto para las actividades mineras, porque eran los mineros locales quienes las tenían que costear.

Estos documentos ilustran otra característica fundamental de esta peculiar sociedad regional: su sistema social de castas y el desorden que introducía en él una creciente población de negros *libres*. En efecto, la visita del gobernador describe una sociedad que nominalmente se encontraba rígidamente estratificada, clasificada y separada en estamentos, al tiempo que muestra las fisuras de dicho orden. En Barbacoas, por ejemplo, la ciudad trataba de funcionar como el centro de poder efectivo y simbólico de estos territorios, aunque en medio de luchas fratricidas y transgresiones de todo tipo del orden colonial por sus pobladores. Los pueblos de indios y los *reales de minas* evidencian el predominio de un modelo de explotación de la fuerza laboral y la consiguiente segregación de los distintos grupos y sectores sociales con base en patrones sociorraciales, lo que se reforzaba con el uso de otros mecanismos y dispositivos diferenciadores, pero que de ninguna manera soslayan el peso indiscutible de los *reales de minas* sobre el conjunto social de la provincia. Iscuandé, por su parte, trataba de reproducir, de una u otra forma, este esquema de la "ciudad" que controla una frontera a través de la administración de los distantes *reales de minas* de Timbiquí y la simultánea promoción de Guapi como subcentro suyo. Sin embargo, evidenciando otras dinámicas, el río Micay se había tornado ya en un "río indígena", posiblemente debido a las migraciones de emberas desde el Pacífico norte o Chocó, mientras que el río Saija era, para la época, un "río negro".

Por razones de espacio y pertinencia, es necesario enfocarse en las cuestiones que evidencian este tipo de documentos; por ejemplo, la complejidad de los *reales de minas* como lugares de dominio de los esclavistas, por una parte, y como espacios de resistencia y transacción de los esclavizados, por otra.

En su periplo, el gobernador De Becaria y Espinosa visitó y registró 30 *reales de minas* en la jurisdicción de la ciudad de Barbacoas y catorce más en la ciudad de Iscuandé. Para efectos de su visita desplegó un inicial y cuidadoso dispositivo de información a la población (pregones, convocatorias y audiencias) con el fin de que llegara la noticia a todos los mineros y a todas las personas de cualquier calidad y condición que tuvieran que hacer alguna denuncia o plantear alguna queja contra autoridades, mineros u otras personas. Estimulando que así lo hicieran, el gobernador prometió que se les daría pronta y cumplida justicia si hubiere lugar a ella. El gobernador visitó personalmente y con diligencia cada uno de los *reales de minas* y, para facilitar la recolección de la información recabada en estos lugares, estructuró un cuidadoso cuestionario de nueve preguntas, que debían responder los *capitanes* y *contracapitanes* que dirigían las *cuadrillas* de esclavizados. Además, en cada una de las minas visitadas, exigió que se le presentaran los *cuadernos* en que se consignaban las *sacas de oro* producto de las *lavadas* en los *cortes*.

El sistema de preguntas de este cuestionario no deja lugar a dudas acerca de cuáles eran las preocupaciones de las autoridades centrales y sobre el perfecto conocimiento que tenían de la situación de estas provincias, caracterizadas por las tendencias autonomistas de los mineros y poderes locales, y respecto de las dificultades de control efectivo que presentaba un sistema esclavista en un territorio de frontera. No es casualidad, por supuesto, que las preguntas hicieran referencia a los siguientes temas: si la visita había sido anunciada o no, si había o no contrabando de negros, si las lavadas en los cortes eran pesadas en presencia de los capitanes y contracapitanes de cuadrilla y si los quintos reales eran pagados correctamente por los mineros, sobre los tratos y raciones que recibían los esclavos de parte de sus amos, acerca del estado de las herramientas de trabajo, sobre si los amos y administradores obligaban a trabajar a los esclavos en los días de fiestas de guardar, si

los instruían en la doctrina cristiana, si en el *real de minas* alguien vivía en estado de pecado o escándalo público. Las declaraciones se hicieron bajo sagrado juramento ante testigos y debieron rubricarse. Cuando los declarantes no sabían escribir, como era el caso de la mayoría, suscribían con una X sus declaraciones, cuya veracidad era reconfirmada por los testigos. Cada una de las respuestas, en cada uno de los *reales de minas*, fue cuidadosamente consignada por el diligente gobernador.

Conviene resaltar varios aspectos que ponen de presente estos documentos. En primer término, es bastante claro que las rivalidades y tensiones entre las autoridades centrales (de Popayán o Quito), las autoridades locales y los mineros locales (que monopolizaban los cargos y el poder local), obligaron a las autoridades reales a conceder a los esclavizados una suerte de estatus de hecho con el fin de contrapesar, en parte, el poder omnímodo de los mineros en esta frontera[13]. No debe dudarse al interpretar que las atribuciones conferidas a los esclavizados (colaborar en el control de sus propios amos en el asunto de las cuantías del oro sacado de las lavadas) tienen el sabor de un "pacto no escrito"[14] entre autoridades centrales y cuadrillas, que

[13] Diez años después de la visita de Becaria y Espinosa, cuando la Corona expidió otro de los célebres Códigos Negros, el de Aranjuez, en 1789, con la intención de controlar a los esclavistas en las colonias, los mineros de Barbacoas se contarían entre sus más férreos opositores: hay evidencias de que lograron que, en la práctica, se suspendiera su aplicación en esa jurisdicción. Véase Manuel Lucena Salmoral, *Los códigos negros de la América española*. Ediciones Unesco, Universidad de Alcalá, 1996, pp. 108-119.

[14] La idea de la existencia de un ambiente *pactista* y de un "pacto o constitución no escrita" entre el Estado y los esclavizados del Pacífico sur la tomo de John Leddy Phelan, *El pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1980. Germán Colmenares (*Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada* (3 tomos), Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1989) llamó la atención acerca de la trascendencia de algunas experiencias centralizadas del Estado colonial para la formación de una embrionaria cultura política de base popular. En efecto, el Tribunal de Cuentas, con jurisdicción sobre las Cajas Reales y las rentas estancadas (aguardiente, tabaco, pólvora y naipes) y el establecimiento del ejército ordinario y la organización de las milicias, pese a su precariedad, sirvieron de referencias para la relación entre el Estado y el pueblo, y validan la perspectiva de J. L. Phelan sobre "la ruptura de un acuerdo constitucional primigenio e informulado que ocurrió con esta ampliación del radio del Estado en las postrimerías del régimen borbónico" (G. Colmenares, *op. cit.*, tomo I, pp. 9-10).

se explicaría por las condiciones *sui generis* de la esclavitud en la región. Es decir, de una esclavitud en un territorio de frontera, monopolizada por grupos de mineros blancos y sus poderes locales que no querían sujetarse a control alguno, en un entorno de selva húmeda tropical, con una economía especializada exclusivamente en la minería de aluvión, que se practicaba con cuadrillas de negros esclavizados en condiciones de aislamiento y alta movilidad. En este contexto, la institucionalización de hecho de los *capitanes* y *contracapitanes* de las *cuadrillas* es también un dato suficientemente elocuente porque supone una legitimación de los mediadores surgidos de las entrañas de los esclavizados.

Por otra parte, es posible pensar que –a partir de tales interacciones– los esclavizados pudieron haber desarrollado cierto sentido colectivo sobre estas contradicciones y sobre las ventajas que, eventualmente, representaban para ellos. Así, la cuadrilla empezó a dejar de ser una simple unidad productiva y, simultáneamente, se convirtió en un espacio de reconocimiento, diferenciación e identificación. Así se infiere del cuestionario citado y, en especial, del hecho de que el mismo fuera dirigido a los capitanes y contracapitanes de cuadrilla, con lo cual se establece una especie de pacto político tácito que, por otra parte, supone cierta representación de la sociedad y la autoridad, según la cual las autoridades reales representan al rey, las autoridades locales a los mineros y los capitanes y contracapitanes a las cuadrillas de esclavos. De acuerdo con esta práctica, el mensaje que las autoridades de Popayán dirigieron a los esclavos parece haber sido del siguiente tenor: que los esclavos debían contribuir a velar por el derecho al quinto real, mientras que el Rey vigilaría, a través de sus funcionarios, que sus derechos como cristianos (trato, vestido, raciones, doctrina) fueran respetados por sus amos[15].

A la pregunta sobre si se pesaba en su presencia el oro de las lavadas, la mayoría de los declarantes respondieron negativamente. En general, agregaron también que estaban seguros de que sus amos declaraban correcta-

[15] Considerar cristianos a los negros esclavos, por parte del poder colonial hispánico en América, es otra clave del proceso de la etnogénesis negra que, en el Pacífico sur, convertirá dicho horizonte ideológico e institucional en religiosidad popular y en parte sustancial de su identidad.

mente el oro extraído y que pagaban justamente los quintos reales. Probablemente esto no sólo indique un simple dato cuantitativo sino también cierta conciencia de los esclavizados acerca de las características y condiciones del sistema esclavista y sobre las posibilidades de su resistencia, o de mayores posibilidades de acción en relación con la Corona y con sus amos. Experiencias como ésta, en las que estaban en juego relaciones de poder en condiciones de desventaja para ellos, pueden haber contribuido a la aparición de ciertas formas de dependencia y reciprocidad entre estos grupos negros y los esclavistas –las cuales debieron incidir en la promoción de capitanes, contracapitanes y por lealtad–, a que se delegaran a éstos algunas funciones de los amos y administradores como ciertas iniciativas en las actividades mineras, parte del control y disciplina laborales, la catequesis y el adoctrinamiento católico entre las cuadrillas, lo que seguramente se plasmó en el reconocimiento y formalización de tales prácticas, como lo sugiere el hecho de que muchos de los capitanes y contracapitanes llevaban, además de su nombre propio, el apellido de sus amos.

Los documentos también ayudan a reconocer y comprender algunos de los componentes de la dinámica de "disolución" que presentaba el sistema esclavista en esta frontera minera. En efecto, de acuerdo con las respuestas al cuestionario de los voceros de las cuadrillas, se puede concluir que en la provincia de Barbacoas (en la de Iscuandé esto no era tan contundente pero también se presentaba) la mayoría de los mineros no daba el vestuario a sus esclavos ni la ración completa en varios casos, y en otros ni siquiera la ración parcial, como era su obligación de acuerdo con las normas establecidas en las colonias españolas. Ante las dificultades de la rentabilidad de la actividad minera, esta obligación de los mineros se compensaba o se *conmutaba*, en general, por el permiso de los esclavos para trabajar todos los sábados *para sí*.

Salvo un caso, en una mina de Iscuandé, donde la pregunta por el trato recibido fue respondida con una categórica afirmación de maltrato, los voceros de las cuadrillas no hacen particular énfasis en este punto. En cambio, es notoria y bastante generalizada la intención de los declarantes, que invocan en forma sistemática en sus argumentos la necesidad de trabajar *para sí* el sábado, con el fin de atender sus necesidades personales y las de

sus mujeres e hijos, lo que indica la embrionaria pero insoslayable presencia de sentimientos como la dignidad personal y colectiva, el afecto familiar y fraternal y, en últimas, de las condiciones en que surge la familia negra, como componentes tempranos del proceso de etnogénesis[16].

En resumen, es evidente que con esta costumbre se configura otra especie de pacto de hecho, esta vez entre los esclavizados y los esclavistas, muestra de la evolución y decadencia de un sistema esclavista de tipo carcelario en los comienzos, el cual fue dando paso a una esclavitud más laxa y con fisuras, donde la experiencia de la libertad, limitada y todo, coexistió con la esclavización.

Al concluir su visita, una de las recomendaciones principales del gobernador fue reconocer y legitimar que el trabajo de los esclavos el sábado, nacido como costumbre, era una necesidad en toda la región, lo que de todas formas no eximía a los mineros de sus obligaciones para con sus esclavos, de acuerdo con las leyes de minas y demás disposiciones.

Pedro de Becaria y Espinosa, gobernador de Popayán, alarmado, también consignó la creciente población de *libres* que constató tras su visita de 1779 y, con el fin de evitar o prevenir la disolvente e incómoda movilidad que los negros *libres* representaban para el orden esclavista, recomendó a las autoridades locales que los *esclavos libertinos* "queden siempre bajo el comando de sus mismos amos pagándoles sus correspondientes jornales".

De las minas visitadas por Becaria y Espinosa en Barbacoas e Iscuandé, 44 en total, ninguna de ellas era propiedad de negros *libres*. Podemos

[16] El tema de la familia negra en esta parte del Pacífico ha sido estudiada especialmente por Mario Diego Romero, "Familia afrocolombiana y construcción territorial en el Pacífico sur, siglo XVIII", en *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia*, tomo VI, Santafé de Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, pp. 103-140; *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano, siglos XVI al XVIII*, Cali, Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, 1995; "Procesos de poblamiento y organización social en la costa Pacífica colombiana", en *ACHSC*, No. 18-19, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1990-1991, pp. 5-31.

conjeturar, entonces, que a partir de las últimas décadas del siglo XVIII, y con la legitimación del trabajo *para sí* los sábados, se ampliaron las posibilidades de los esclavizados para acentuar la *desesclavización* y reconocer, recorrer y apropiarse de territorios, como lo constatarían algunos casos de negros *libres* que emprendieron causas judiciales por la propiedad de minas y quebradas en los últimos años del siglo XVIII y en los primeros del XIX.

La costumbre legitimada del trabajo *para sí* los sábados permitió a los esclavizados intensificar la explotación de los depósitos más productivos, volver sobre antiguos cortes abandonados por los mineros blancos por supuesto agotamiento y desplegar buena parte de su inventiva y conocimiento en torno a las actividades mineras. En efecto, esto parece confirmarse tanto por la frecuencia de expedientes sobre casos de automanumisión y compra de la libertad de familiares y relacionados, que no se analizan en este ensayo, como por algunos pocos pero significativos casos en los que negros *libres* llegaron a apropiarse de minas, quebradas y ríos, lo que sí se analizará. Estos últimos casos llaman la atención acerca de este momento tan particular de la historia regional porque dichos grupos de negros *libres* se debatieron "entre el rechazo a la esclavitud y la convivencia con ella", llegando incluso a "reciclarla", ya que hubo negros *libres* propietarios de minas y esclavos, como lo informa Mario Diego Romero[17]. Sin embargo, otros casos estudiados por mí, en especial el del negro *libre* Tiburcio Ortiz, que se presenta más adelante, indicarían que, más allá de rechazo y convivencia o reciclaje del sistema esclavista, estos grupos de negros libres habrían alcanzado incluso a esbozar "proyectos" propios y alternativos. No obstante que dichos proyectos o formas de resistencia acudieron a una estrategia de resistencia legal y no violenta al sistema esclavista, al discurrir en un entramado de agudas contradicciones y en un contexto de declinación del sistema, de todas formas pusieron en cuestión y amenazaron el orden jurídico y social, al tiempo que expresaron nuevas formas de diferenciación étnica y social.

---

[17] Mario Diego Romero, *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano, siglos XVI al XVIII*, pp. 77-114.

Del *real de minas* como espacio de explotación y dominio a la mina como un incipiente territorio propio de las sociedades locales negras en formación

De acuerdo con la recomendación de Colmenares, la *cuadrilla* se impone como unidad de análisis fundamental para la historia social de estas experiencias, "por cuanto la organización social del trabajo en minas y haciendas revestía esta forma", sin olvidar su rasgo característico, que él mismo llamó la "individualidad de las cuadrillas", para significar que "en muchos sentidos cada cuadrilla poseía una historia individual"[18]. En consecuencia, el análisis de la cuadrilla debe ser inseparable del de los reales de minas, definidos por este investigador como una forma de poblamiento inherente a la producción minera: "El real de minas era el poblamiento, muchas veces provisorio, de una cuadrilla en las inmediaciones de la explotación minera. La inestabilidad de estos asientos estaba forzada por la apertura de nuevos *cortes* y la búsqueda de depósitos de mayores rendimientos"[19].

Ahora bien, como se ha visto, algunos documentos permiten observar la intimidad de los cambios en la relación entre reales de minas y cuadrillas de esclavizados en esta frontera y comprender mejor las circunstancias a través de las cuales este espacio y esta unidad productiva, propios de la explotación y el dominio, dieron lugar a modalidades diversas en torno a la búsqueda de la libertad. Éstas, por lo general, se originaron en la compra de la libertad a través del oro rescatado durante los sábados dedicados al trabajo para sí, o incluso durante los "días de guardar" (domingos o fiestas religiosas), en los que también se trabajaba. Al parecer fueron más escasas las modalidades de la *libertad por gracia* (por decisión de los amos), *pactada* (por mal trato) o *usurpada* (por huida).

---

[18] Germán Colmenares, *Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800*, Medellín, La Carreta, 1979, p. 73. "La identificación con un propietario o con una cadena de propietarios de la misma familia, con una empresa y muchas veces con un lugar determinado nucleaba estas unidades en forma compacta, especializaba algunos oficios en su interior y creaba una evidente endogamia". Ibíd., pp. 73-74.

[19] Ibíd., p. 142.

La modalidad predominante, la compra de la libertad mediante el pago al amo de un valor en pesos previamente pactado, que conducía a la libertad propia, a la de algunos o de todos los miembros de la familia o de los allegados, ha sido denominada *automanumisión*. No obstante su pertinencia, el concepto de *automanumisión* tiende a oscurecer el análisis de estas dinámicas sociales por el excesivo énfasis en la dimensión jurídica e individual del proceso en cuestión, que no sólo fue muy diverso y complejo, sino que llegó a presentar algunos componentes claramente contraculturales que, además de poner en cuestión el orden esclavista, dieron pie a formas incipientes de identificación de estos grupos. Por esta razón, tal vez sea más conveniente el uso del concepto *desesclavización*, una noción que, aparte de reconocer los factores institucionales e individuales en juego, subraya sobre todo el carácter de proceso que tuvo la búsqueda de la libertad y la multiplicidad de caminos transitados por la gente negra antes de que se produjera la manumisión jurídica de los esclavizados.

A la luz de los criterios expuestos anteriormente y con base en la documentación disponible en el ANE, Fondo Popayán, en Quito[20], se ha revisado el caso de Pedro Antonio Ibargüen[21], negro *libre* o *libertino*, vecino de Micay, que entabló un pleito contra mineros blancos por la posesión de la mina del río Pique. Sus argumentos, sin duda, son notables. Aunque su punto de partida es similar al de los mineros blancos en cuanto a que lo que se reclama es la posesión de un terreno jurídicamente registrado para actividades de explotación minera, rápidamente se puede captar que Ibargüen inscribe su reclamo en un contexto complejo que implica un sentido sobre sus derechos, un conocimiento avisado del entorno geográfico, una percepción de las condiciones de la esclavitud, un dominio de los secretos de la minería de aluvión, mucha claridad acerca de las relaciones de poder y las diferencias sociales en el entorno local. Este negro *libre* sabía leer y escribir, y todo indica que se había vuelto experto en los vericuetos jurídicos.

---

[20] ANE/Q. Fondo Popayán, caja No. 236, Exp. s/n. ff., 175. Iscuandé, 8-VII-1794; caja No. 253, Barbacoas, 1797.

[21] Estudiado inicialmente por Mario Diego Romero, *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano*, *op. cit.*, pp. 86-100.

En efecto, lo que reclamaba Ibargüen era la "posesión de la Mina y el río de Pique", dos realidades que concibe inseparables dadas las lógicas de la minería de aluvión, que requiere de entable, bosques y aguas. Contraatacando seguramente argumentos de sus opositores, evidencia un conocimiento detallado del territorio, cuando dice que "el río de Pique no es vertiente ni quebrada del río de Napi, sino separado y distinto". Igualmente se puede reconocer que basa sus reclamos en un horizonte histórico, puesto que recurre a los antecedentes del poblamiento del río Pique y se pregunta entonces quiénes han sido sus propietarios para concluir diciendo que ni Patricio Grueso ni Antonio Castro, sus oponentes, lo han sido. Que en cambio, él fue el primero en hacer "descubrimiento de mina y construcción de entable", siete u ocho años antes de que se iniciara el pleito por la posesión de la mina de Pique. Sostuvo también que durante ese tiempo, aunque diferentes "indios e individuos" hicieron sus *rocerías*, no se presentaron conflictos de ningún tipo en el río, lo que sin duda apunta a una idea acerca del orden social y a un sentido de la convivencia entre diferentes grupos.

Pero Ibargüen avanza todavía más en sus razonamientos y alcanza a revelarnos partes del nuevo entramado social regional que surgía de la movilidad de los *libres*, que en esta parte del Pacífico no son cosa distinta que negros en libertad. Como se puede observar en el interrogatorio preparado por él y sus defensores para ser respondido por los testigos citados dentro del proceso, el asunto de los *libres* está en el centro de sus preocupaciones. En efecto, varias preguntas apuntan a un problema crucial, el de los *libres* y sus posibles actividades para subsistir, a la evidente tensión que se plantea entre un poblamiento creciente y unas tierras monopolizadas por las estrategias de los mineros. Al respecto, Pedro Antonio Ibargüen planteó que "son muchos los vecinos libres que no tenemos donde trabajar y muchas las tierras que se hallan sin que las ocupen por hallarse bajo de sus registros" (es decir, de las minas por parte de los mineros, que se apropiaban así de "uno y otro lado de los ríos"). Seguidamente, mostró y denunció la forma como operaba el sistema con su intención de continuar apropiándose del trabajo de los libres: "Cuando a uno de estos sujetos (mineros) se le pide licencia para trabajar (las minas) la conceden unos, pero luego que tie-

ne el mazamorrero hecho su entable y descubierta mina le despojan, varias veces quedándose con lo trabajado"[22].

En el mismo sentido, se puede deducir que tenía muy claro el funcionamiento del poder local, por lo cual denunció la connivencia que existía entre los mineros y las autoridades locales y mostró su caso como una consecuencia de tal estado de cosas. En efecto, Manuel José Grueso, administrador de las minas de San Antonio del río Napi, al tiempo alcalde pedáneo de dicho río, "hizo junta de sus negros esclavos, a los cuales llevó armados de lanzas, sables, escopetas y un instrumento, el más cruel, que se llama tramojo", con el que lo redujeron, amarraron y condujeron a presidio durante 106 días. Finalmente, el 30 de julio de 1797, el proceso se falló a favor de Pedro Antonio Ibargüen con la devolución de la mina de Pique. Las consecuencias de este fallo seguramente dieron estabilidad a la "comunidad de negros libres", como la llama Mario Diego Romero, surgida en torno a la mina de Pique.

Por la misma época existe otro proceso en la misma zona: una apelación de Manuel de Hinostroza, negro *libre*, "dueño de minas y esclavos", contra don Patricio Grueso, ambos vecinos de Iscuandé, sobre la propiedad de la quebrada llamada Chuaré, en el río Napi[23]. Este proceso indica que los conflictos por tierras, aguas y minas fueron relativamente frecuentes, al tiempo que constata la amplia movilidad alcanzada por la población de negros *libres* y su decisión de, en libertad, continuar las actividades mineras y la apropiación de territorios[24]. En este caso, en términos generales, aparecen argumentos similares a los esgrimidos en el caso antes citado y se cons-

---

[22] ANE/Q. Fondo Popayán, caja No. 236, Exp. 6, f. 29, Popayán.

[23] ANE/Q. Fondo Popayán, caja No. 245, f. 6, Popayán, 27-II-1796.

[24] Estos negros libres circulaban en y entre los centros urbanos y se asentaban con sus chacras y fincas alrededor de los reales de minas, como se puede constatar con el padrón de la Gobernación de Popayán de 1797. Para la fecha, el total de la población de las provincias de Barbacoas, Iscuandé, Tumaco, Micay y Raposo era 19.000 habitantes, de los cuales 6% eran blancos, 49% esclavos, 33% libres y 12% indígenas. Véase Hermes Tovar *et al.*, *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada, 1750-1830*, Santafé de Bogotá, Archivo General de la Nación, 1994, pp. 319-335.

tata nuevamente la actitud agresiva de los mineros frente a los negros *libres*, el desconocimiento y obstrucción de la acción de la justicia y la connivencia con las autoridades locales. Se desconoce la manera como terminó este proceso. Por otra parte, en este caso llama la atención que este negro *libre* fuera además "dueño de minas y esclavos", lo que indica el indiscutible éxito que alcanzaban algunos de estos *libres* en las actividades mineras, cuyos misterios y secretos conocían y dominaban mejor que muchos administradores y propietarios blancos, sin olvidar su mejor ascendiente sobre los esclavizados y dependientes. Esta situación seguramente constituyó una nueva fuente de rivalidades y tensiones.

El que negros *libres* fueran dueños de minas y esclavos no puede tomarse como una evidencia simplista de la supuesta reproducción del sistema esclavista por parte de ellos, pues no se puede olvidar la tendencia decadente de dicho sistema y la imposibilidad por tanto de reproducirlo fielmente, como tampoco se puede descuidar el hecho de que el sistema clasificatorio etnosocial excluía a los negros de toda posibilidad de movilidad social. Estas circunstancias pueden explicar por qué los negros *libres* no constituyeron un grupo social diferenciado de los esclavizados y en ascenso social respecto de ellos en esta región del Pacífico.

Entre varios casos de negros *libres* que se hicieron a la propiedad de minas y tierras, se ha encontrado uno especialmente notable, según parece: el de Tiburcio Ortiz en la jurisdicción de Barbacoas[25]. Este caso puede ayudar a entender la complejidad que adquirían las relaciones sociales en este momento de disolución del sistema esclavista. En efecto, la documentación permite, por una parte, hacer legibles las condiciones en que se daban las relaciones familiares y sociales entre el grupo de los libres que, al descansar sobre un piso económico, social y jurídico todavía muy precario, adquirían una enorme intensidad y conflictividad. Por otra parte, permite observar que las tensiones entre todos los grupos sociales se habían exacerbado ante la movilidad e irrupción de los negros *libres* dentro del

[25] ANE/Q. Fondo Popayán, caja No. 233, f. 111, Barbacoas, 9-II-1793; caja No. 233, f. 120, Barbacoas, 1-X-1793; caja No. 263, Cuaderno No. 5, f. 147, Barbacoas, 20-VII-1799; caja No. 268, Exp.: 4, f. 200, Barbacoas, 8-XI-1800.

orden esclavista. Finalmente, se puede advertir que experiencias humanas supuestamente individuales, al estar inscritas en densos entramados sociales y significantes, terminaban por alimentar proyectos e ideas acerca del futuro colectivo de estos grupos negros.

El primer expediente consultado se refiere a una representación de Tiburcio Ortiz, en la que se queja porque el teniente de gobernador de Barbacoas ha puesto en posesión de un corte de mina de su pertenencia a Pablo Palacios, otro negro *libre* que además es su yerno, a título de dote, sin escritura de promesa. Pero Ortiz, aparte del recurso legal, también recurrió a las vías de hecho y despojó del terreno a Palacios, con base en el argumento de que éste se estaba excediendo de los límites inicialmente concedidos y trabajando en otro lugar de la mina. En compensación, Palacios ofreció entregar todo el oro que encontrase en ese sitio, pero como Ortiz no aceptó, Palacios mandó agredirlo "con todos sus negros" y Ortiz a duras penas pudo salvar su vida, aunque no así su rancho que fue destruido y además él mismo fue objeto de amenazas de muerte. Palacios mandó a poner preso a Ortiz, como efectivamente ocurrió. Ortiz persistió en sus reclamos y en ellos pidió que Palacios fuera lanzado del terreno, que se le restituyeran los oros extraídos de dichas tierras y que se le pagaran los daños y perjuicios ocasionados durante su cautiverio. Se ordenó entonces la restitución de la mina a Ortiz y que Palacios sería lanzado, si en el plazo de tres meses no justificaba los trabajos realizados en la mina, como haber abierto un lavadero. Ortiz recuperó el pleno dominio de la mina La Bolsilla y exigió que Palacios fuera retirado de las labores del *playadero* que había abierto en un lugar no distante de sus labores. Palacios tenía una mina registrada a su nombre, llamada Gualpi, en la cual debería trabajar, pero la había dejado abandonada y desierta. Palacios apeló de la decisión y pidió que se le restituyeran las tierras y que Ortiz pagara el oro que había sacado; solicitó además que don Joaquín Lobatón, comisionado para la defensa de Ortiz, fuera retirado del cargo porque, según lo expresa, Lobatón y Ortiz estaban explotando la mina juntos[26].

[26] ANE/Q. Fondo Popayán. caja No. 233. f. 111. Barbacoas. 9 -II-1793.

Una primera interpretación acerca de este conflicto entre negros *libres* y emparentados sugiere que los derechos y terrenos de minas reivindicados por negros libres estuvieron fuertemente asociados a la incipiente formación de la familia negra, aunque –al parecer– se definieron las líneas de autoridad, lealtad y dependencia en torno a la mina, como unidad social mayor. Se puede pensar, entonces, que el entorno de selva húmeda tropical y las características de la minería de aluvión no eran circunstancias propicias para desarrollar estrategias de apropiación territorial de base individual o de familias nucleares y que los incipientes grupos negros debieron supeditarse a los intereses y pautas de las minas como unidad mayor.

En el mismo año de 1793 se entabló otro pleito por las mismas tierras, pero esta vez enfrentaba a Ortiz con mineros blancos por los derechos de la mina de la quebrada de Yalaré, manifestados como propios de don Bartolomé Pedrosa. Los antecedentes remiten a que en 1782 don Tomás Zorrilla, vecino y minero de Barbacoas, manifestó seis *tomines* de oro extraído de unas tierras en la quebrada de Yalaré, con base en lo cual solicitó que se le amparase con el respectivo registro de mina y también pidió un plazo de cuatro meses para comenzar a explotarlas. Sin embargo, trascurrido el tiempo, su registro caducó, seguramente por no haber dado inicio a la explotación. Bartolomé Pedrosa solicitó entonces un nuevo registro a favor suyo con la manifestación de cuatro *adarmes* de oro extraído de dichas tierras, pidió la consiguiente asignación de título, la demarcación de los linderos y que se hiciera citación de los mineros vecinos para prevenir posibles pleitos de posesión posteriores. Librado el título, no tuvo efecto la posesión porque el negro libre Tiburcio Ortiz interpuso oposición por suponer que una parte del terreno era de su posesión. Pedrosa solicitó la posesión del resto del terreno sobre el que no había disputa, mientras se esperaba que Ortiz demostrara que efectivamente se trataba de tierras suyas. Transcurrido el tiempo, Ortiz no consiguió demostrar que dichas tierras le pertenecían; por tanto, se pidió que se pusiera a Pedrosa en posesión del terreno. Para los efectos se procedió a citar a los mineros vecinos: doña Fermina Calderón, don Sebastián Riascos, don Tomás Zorrilla y al referido Tiburcio Ortiz.

En los terrenos en disputa Tiburcio Ortiz tenía entable con casa y siembras de platanares y árboles frutales desde hacía más de cuatro años. A raíz del pleito citado antes, se mandó hacer *vista de ojo* de los terrenos en conflicto. En la quebrada de Yalaré, Ortiz poseía la mina La Bolsilla desde 1784, cuando el alcalde de primer voto le dio la posesión judicial de la misma. Pero Bartolomé Pedrosa interpuso causa de agravio e injuria contra Bruno, Ezequiel y Justo Ortiz, hijos de Tiburcio, por haberle llamado "pícaro y ladrón" y por haberle dado una pechada que lo tiró por los suelos y por amenazarle con armas. A consecuencia de esto se pidió mandamiento de ejecución y embargo contra las tres personas referidas. Finalmente, decretada la "rebeldía" de Ortiz, se le despojó de sus tierras. Pero Ortiz apeló y demandó la devolución inmediata de sus tierras y que se le restituyera el oro que estaban sacando[27].

En otro extenso expediente consta que Tiburcio Ortiz pidió nuevamente *vista de ojos*, pues su argumento consistía en que existía una confusión acerca de las quebradas Guapilpí y Yalaré, y que ésta era la razón por la que se acusaba a sus hijos y esclavos de usurpar tierras. El expediente abunda en alegatos, peticiones y testimonios cuyos detalles se omiten[28].

En el desarrollo de este proceso judicial, Tiburcio Ortiz terminaría enfrentado con uno de los clanes familiares más poderosos de Barbacoas: los Quiñónez y Cienfuegos. Otro extenso expediente da cuenta de la evolución fundamental que tuvo esta causa y de sus alcances, ya que por las peculiaridades de la misma no sólo se agotaron las distintas instancias judiciales, sino que obligaron incluso a la intervención directa del rey Carlos IV. También se hacen explícitos los sorprendentes argumentos a los cuales llegó Ortiz en la defensa de sus derechos. Algo notable, pero que no se puede analizar aquí con el detalle que amerita, es el papel que cumplieron los abogados defensores en este tipo de procesos. Es muy probable que ellos hayan contribuido en alguna forma, al cumplir su función institucional dentro de la justicia

---

[27] ANE/Q. Fondo Popayán, caja No. 233, f. 120. Barbacoas, 1-X-1793.

[28] ANE/Q. Fondo Popayán, caja No. 268, Exp.: 4, f. 200, Barbacoas, 8-XI-1800.

[29] ANE/Q. Fondo Popayán, caja No. 263, Cuaderno No. 5, f. 147, Barbacoas, 20-VII-1799. Todas las referencias que siguen se basan en este último expediente.

hispánica, a forjar un pensamiento propio, sin duda de tipo humanista, comunitario y de raíces cristianas, entre los grupos negros e indígenas[29].

Las partes se disputaban desde 1799 unos terrenos pertenecientes a la mina La Soledad y Corozal, que Tiburcio Ortiz consideraba contiguos a la mina La Bolsilla, de su propiedad, pero que según la testamentaria de don Nicolás de Quiñónez y Cienfuegos, y su interpretación, se consideraban distintos y separados de aquélla y, por lo mismo, propiedad de sus herederos. Como el pleito se dilató hasta 1806 y Tiburcio Ortiz murió en 1805, fueron sus herederos quienes trataron de continuar la lucha emprendida por su padre para defender las tierras conquistadas con su trabajo, el de su familia y sus dependientes y allegados. Nuestra primera interpretación al respecto es que una estrategia fundamental de defensa de estos derechos de minas consistía en tratar de abarcar el máximo de tierras posibles como una manera de mantener a raya a los mineros vecinos o competidores. Pero resulta obvio pensar que este tipo de estrategia dependía fundamentalmente, aparte de sus bases legales, de la posibilidad de explotar y controlar efectivamente el territorio, lo que de inmediato remite a la cuestión de los efectivos demográficos. En el caso de los mineros blancos, esto tiene que ver con la disponibilidad de esclavos y cuadrillas; en el caso de los negros *libres*, con los dispositivos de reciprocidad y dependencia con otros *libres* y esclavos y la formación de la familia negra y, por tanto, con el surgimiento incipiente de grupos o "comunidades" negras más o menos *libres* en los intersticios del modelo esclavista.

Por ahora se dejarán a un lado los detalles de esta causa judicial para concentrarnos en lo que interpretamos la embrionaria formulación de un proyecto social propio de Tiburcio Ortiz y su grupo social, a quien tomamos como un emblemático representante del proceso de *desesclavización* que estamos analizando. Por fortuna existe un documento excepcional para ilustrar esto. En efecto, el 29 de diciembre de 1803 en Talavera de la Reina, el rey Carlos IV promulgó una real cédula a favor de Tiburcio Ortiz en cuanto a la posesión de la mina La Bolsilla y sus linderos, pero denegó otra solicitud de Ortiz, tal como se verá. Éste, como parte de su estrategia de resistencia legal, había hecho llegar hasta el Consejo de Indias la documentación de su causa y el Rey juzgó que le asistían razones suficientes para fallar a su favor la

primera parte de su solicitud, pero que la segunda parte de lo solicitado debía negarse. Por el texto de la real cédula y las réplicas a lo solicitado por Ortiz, se sabe que hubo un documento o representación de éste que contenía un conjunto de argumentos que acompañaban su solicitud de justicia. Sin embargo, este documento no figura en el expediente. En consecuencia, sólo por intermedio del documento real se pueden reconstruir los argumentos expuestos por Tiburcio Ortiz, y reconocer su trascendencia.

Ortiz expuso que la mina La Bolsilla no daba oro antes, pero que "con su industria la hizo rendir todo el que podía producir y antes se desperdiciaba por imperiscia", por lo cual había podido presentar en las Reales Cajas "sumas crecidas para la fundición, y deducion del quinto" y que fueron estos progresos los que le suscitaron "la enemistad de muchos que le movieron pleytos sobre límites", pero que obtuvo providencia favorable, por sentencia de *vista* y *revista* de la Real Audiencia de Quito. Que no obstante, no se le ha dejado en paz para dedicarse al trabajo exclusivo de su mina, que se le molesta diariamente y se le obliga a emprender el penoso camino desde la mina hasta la ciudad para defender sus derechos. Los jueces territoriales le turban y despojan en su posesión "estimando incompatible la posesión de la Mina, con la condición y calidad de Ortiz"; que estos males e insultos los recibe de "mulatos y españoles americanos, ó europeos", por lo cual solicita que el Rey se digne expedir una real cédula "de protección y amparo", en la que además se sancione adecuadamente a los "invasores".

Seguidamente Ortiz presentó un nuevo argumento y otra petición, sin duda audaces y cargados de elementos de lo que consideramos un embrionario proyecto autónomo en relación con estos grupos negros. Su argumento era el siguiente:

> [...] considerando [...] que luego que fallezca acometerán sus contrarios á sus hijos legítimos, y les quitarán la Mina, dejandolos pereciendo, pues aunquando les satisfaciesen su importe, no habiéndose educado en otra ocupacion, y destino que el de labrar Minas és muy verosimil disipasen la parte que respectivamente les tocase; para precaver éste inconveniente le havia parecido prohibir para despues de sus dias la enagenacion de dicha Mina aun á titulo de dividirla entre sus herederos disponiéndose conservar-

> se en ellos trabajandola de continuo con los esclavos que tiene y los que de éstos naciésen partiendo solamente los frutos de ella deducido el derecho del quinto [...].

Solicitó que la Mina La Bolsilla:

> [...] no pueda ser enagenada [...] con ningun motivo ni pretexto asi que sea por deudas de sus hijos sino que estas como sucede en los Mayorazgos se paguen de sus frutos, y que precisa einviolablemente se ha de conservar y conserve entera en sus hijos, y descendientes de man comun, ofreciendo por gracia consignar en ésas mis Reales Cajas, la suma que por ella se le regulase [...].

Tanto el Consejo, el Fiscal y el propio Rey identificaron la imposibilidad jurídica de lo solicitado por Tiburcio Ortiz, de acuerdo con lo estipulado en las leyes sobre minería en la Nueva España y mandadas a observar en todas las colonias, así como por otras disposiciones. En ese contexto, la real cédula subraya un argumento jurídico central: las vinculaciones de minas son propias de la Corona, y "[...] aunque se conceden a mis vasallos en posesión y propiedad, queda siempre reservado á mi real persona el dominio radical, y se pierden faltándose al cumplimiento de las calidades con que se conceden álos particulares, y pueden concederse á otros [...]".

Por lo cual concluía:

> [...] declarar inadmisible la solicitud de Tiburcio Ortiz, y la prohivición que pretendia imponer á sus hijos de dividirla, ó enagenarla, precediendo ademas la circunstancia de pertenecer á su muger la mitad de ellas, por razon de ganaciales, y el derecho de poder vender, arrendar, y disponer de su parte en la forma que tuviere por conveniente, en el caso de supervivencia [...].

La anterior decisión ordenaba también proteger a Ortiz para que no se lo molestase en la posesión de la mina de La Bolsilla y límites designados por la Real Audiencia de Quito y trasladar la información pertinente al gobernador de Popayán. Ortiz murió en 1805 sin ver la conclusión del pleito por la mina de La Soledad y Corozal como tierras pertenecientes a La Bolsilla. Como había previsto, en 1806 sus poderosos enemigos

afincados en Barbacoas, desconociendo las implicaciones de la real cédula en su favor, lograron que los fallos judiciales los favorecieran ahora a ellos y, en consecuencia, sus herederos no sólo perdieron el pleito por La Soledad y Corozal, sino que fueron obligados a pagar las sacas de oro efectuadas durante varios años. Se desconoce puntualmente lo que ocurrió en adelante con la mina La Bolsilla y con la comunidad de negros a la que había dado origen.

A manera de conclusión: de la mina al territorio y a la diáspora, a través de los ríos, el monte y el mar

Las distintas evidencias e interpretaciones expuestas en este ensayo han tratado de hacer explícitas dos dinámicas por las cuales los esclavizados experimentaron nuevas percepciones en su relación con el mundo y la vida social, al tiempo que dieron pie a la construcción de nuevos sentidos de identidad. Consideramos que estas dinámicas, que denominamos *desesclavización* y *territorialización*, son mutuamente influyentes y partes constitutivas y sustanciales del trayecto inicial hacia la etnicidad de estos grupos negros. Dichos grupos, por caminos muy diversos, pasaron de experimentar los *reales de minas* como lugares o espacios donde los esclavistas ejercían el dominio y la explotación, a vivenciarlos y percibirlos como un incipiente territorio propio. De los *reales de minas* y sus rígidos límites establecidos jurídicamente para facilitar el control territorial de acuerdo con el orden esclavista, estos grupos accedieron al reconocimiento de un entorno ecológicamente complejo, compuesto de ríos, montes y quebradas, en los cuales se planteaban los retos de la existencia, se reproducía la vida, se construía la identidad y se definía el sentido individual y colectivo. A partir de un orden social férreamente estratificado y racial, llegaron a la experiencia de sus fisuras y a reconocer la diversidad de caminos hacia la libertad individual y colectiva, así, a la transformación de las cuadrillas de unidades productivas en los primeros núcleos de la nueva identidad en formación.

Con la eclosión definitiva del sistema esclavista, la crisis de la Independencia y el advenimiento de la República, se produjo la ocupación de la llanura aluvial o diáspora endógena y la paulatina construcción del terri-

torio negro del Pacífico que, como territorio común, va a ser percibido inicialmente de una forma muy difusa. En síntesis, nos referimos al complejo proceso que transforma estos grupos de esclavizados y *libres* en *nación cultural* y en *renacientes*[30], al viaje de la selva al mar, al poblamiento ribereño, a los amplios circuitos de integración y la navegación de cabotaje, a los usos especializados del entorno y los ciclos extractivos, a la identidad de río y las devociones religiosas locales y regionales. Pero ésa es otra historia.

Bibliografía

Almario G., Óscar. "Tras las huellas de los *Renacientes*. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o afrocolombianos del Pacífico sur", en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva. Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Icanh-Colciencias, 2001.

_____. "Territorio, etnicidad y poder en el Pacífico sur colombiano, 1780-1930. Historia y etnohistoria de las relaciones interétnicas". Proyecto de tesis de doctorado, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998.

Arboleda, Gustavo, *Diccionario biográfico y genealógico del antiguo Departamento del Cauca*, Cali, Arboleda Imprenta, 1926.

Colmenares, Germán, *Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800*, Medellín, La Carreta, 1979.

_____. *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada* (3 tomos), Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1989.

Fernández-Rasines, Paloma, *Afrodescendencia en el Ecuador. Raza y género desde los tiempos de la colonia*, Quito, Abya-Yala, 2001.

Garrido, José Miguel, *La misión de Tumaco. Creencias Religiosas*, San Sebastián, Biblioteca Carmelitano-Teresiana de Misiones, tomo VII, 1984.

Geertz, Clifford, *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona, Paidós, 2000.

Lorandi, Ana María y Mercedes del Río, *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.

[30] El concepto de *nación cultural* enfatiza en el proceso de etnogénesis de los grupos negros y su constante referencia al territorio percibido como propio; *renacientes* es el etnónimo coloquial con el cual se autodenominan los grupos negros del Pacífico sur colombiano en la contemporaneidad. Véase Óscar Almario, "Tras las huellas de los *Renacientes*", *op. cit.*

Lucena Salmoral, Manuel. *Los códigos negros de la América Española*, Ediciones Unesco, Universidad de Alcalá, 1996.

Merizalde del Carmen, Bernardo. *Estudio de la costa colombiana del Pacífico*, Bogotá, Imprenta del Estado Mayor General, 1921.

Moreno, Isidoro. "Identidades y rituales. Estudio introductorio", en Joan Prats, Ubaldo Martínez, Jesús Contreras e Isidoro Moreno (eds.), *Antropología de los pueblos de España*. Madrid, Editorial Taurus, 1991, pp. 601-636.

Phelan, John Leddy. *El pueblo y el Rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1980.

Romero, Mario Diego, "Familia afrocolombiana y construcción territorial en el Pacífico Sur, siglo XVIII", en *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia*, tomo VI, Santafé de Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, (Coordinación del tomo: Luz Adriana Maya Restrepo), 1998, pp. 103-140.

_____. *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano, siglos XVI al XVIII*, Cali, Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, 1995.

_____. "Procesos de poblamiento y organización social en la costa pacífica colombiana", en *ACHSC*, No. 18-19, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1990-1991, pp. 5-31.

Stallaert, Christiane, *Etnogénesis y etnicidad: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1998.

Tovar Pinzón, Hermes *et al.*, *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada, 1750-1830*, Santafé de Bogotá, Archivo General de la Nación, República de Colombia, 1994.

Zuluaga, Francisco y Mario Diego Romero, *Sociedad, cultura y resistencia negra en Colombia y Ecuador*, Cali, Colciencias-Universidad del Valle, 1999.

La manumisión de los esclavos o la parodia de la libertad
EN EL ÁREA URBANO-REGIONAL DE SANTA FE DE BOGOTÁ, 1700-1750[1]

Rafael Díaz

Consideraciones preliminares

La compleja dialéctica inmersa en el significado, las características y la dinámica de la manumisión ha suscitado un creciente interés por su investigación, que se refleja en la aparición paulatina de estudios que han demostrado la pertinencia que este tema ha adquirido para lograr una comprensión más objetiva de la naturaleza de la esclavitud[2]. En lo que respecta al análisis del proceso de manumisión como tal hay que anotar, de entrada, que la información disponible y el análisis del proceso en el área urbana y regional

---

[1] Este texto fue publicado en Rafael Díaz, *Esclavitud, región y ciudad. El sistema esclavista urbano-regional en Santa Fe de Bogotá, 1700-1750*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2001.

[2] Algunos de los estudios más importantes son: Stuart B. Schwartz, "The Manumission of Slaves in Colonial Brazil: Bahia, 1684-1745", in *Hispanic American Historial Review*, LIV, 4, November, 1974, pp. 603-635; Lyman L. Johnson, "Manumission in Colonial Buenos Aires, 1776-1810", in *Hispanic American Historial Review, LIX*, 2, 1979, pp. 258-279; Asunción Lavrin, "Perfil histórico de la población negra, esclava y libre, en Guadalajara, 1635-1699", en *Boletín del Archivo Histórico de Jalisco*, VI, 1, enero-abril, 1982, pp. 2-7; Dennis N. Valdés, "The Decline of Slavery in Mexico", in *The Americas* XLIV, 2, Maryland, October, 1987, pp. 181-188; Christine Hünefeldt, "Mujeres, esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800-1854", *Cuadernos de trabajo del Instituto de Estudios Peruanos*, 24, Lima, 1988, pp. 5-37; Christine Hünefeldt, *Paying the Price of Freedom. Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1994, pp. 24, 51, 91-92; y, Carlos Aguirre, "Agentes de su propia emancipación: manumisión de esclavos en Lima, Perú, 1821-1854", en *América Negra*, 4, Bogotá, diciembre, 1992, pp. 101-134. Una muy útil y renovadora visión universal y comparativa es la que ofrece Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1982, pp. 209-239.

de Santa Fe de Bogotá corrobora buena parte de las conclusiones más relevantes derivadas de las investigaciones en los casos de Lima, Buenos Aires, Guadalajara, México, San Salvador de Bahía y La Habana.

El tema ha servido para varios propósitos: determinar la actitud de la sociedad colonial ante la liberación de los esclavos, analizar las estrategias y oportunidades de los esclavos rurales y urbanos ante la manumisión, determinar sus ritos y símbolos, sondear la concepción de libertad que tenían los propietarios, mostrar los factores que posibilitaban, condicionaban o diferían la libertad, apreciar las relaciones entre amos y esclavos, visualizar las cadenas de solidaridad entre esclavos y libertos, comparar los precios de las manumisiones y los precios de los esclavos en el mercado, inventariar los esclavos manumisos según la edad y el sexo, y caracterizar la condición de la familia esclava (madre e hijos esclavos y libres) frente a los procesos de manumisión.

El análisis de la manumisión también ha demostrado la utilidad capital de los archivos notariales que registran las cartas de ahorro y libertad, y los testamentos, documentos básicos para conocer una parte importante de la información menuda que está en la base del proceso [3].

El estudio y análisis del fenómeno de la manumisión se abordará según el siguiente derrotero: el examen como tal se abre estableciendo un marco conceptual de referencia, para efectuar posteriormente, por un lado, una caracterización del proceso (definición, características y formas) y, por otro, una tipología socioespacial de los esclavos manumitidos. Por último, a manera de conclusión, se adelantarán algunas observaciones acerca del significado de la manumisión subrayando las ambigüedades y las contradicciones manifestadas en la base del proceso.

---

[3] A partir de 3164 casos de esclavos observados en el Archivo General de la Nación (en adelante citado como AGN, Bogotá, Colombia) se conformó una muestra específica que proyecta una población muestral de manumitidos compuesta por un total de 238 casos, sobre los cuales se lleva a cabo el análisis acá. Esto quiere decir que, vía manumisión, aproximadamente sólo ocho esclavos de cada cien registrados accedieron a la categoría de "horros" o "libertos".

El sentido de la manumisión[4]

En la medida en que el esclavo se encontraba sometido al poder de su amo, el procedimiento de manumitir simbolizaba, en primera instancia, un acto de creación: un individuo nacía a la libertad, generándose una nueva vida libre, pues antes la existencia del esclavo se hallaba enajenada al dominio de un particular. En esta situación aparentemente el amo perdía más de lo que ganaba el esclavo manumitido. Sin embargo, como el dueño no estaba dispuesto a perderlo todo, y como la pérdida era deliberada, la manumisión "no es simplemente un acto de creación: es, más bien, un acto de creación efectuado por un acto de doble negación iniciada por la decisión del amo, libremente tomada, de desprenderse de algo –su poder– por nada"[5]. Así, el dueño y la sociedad dominante materializaban la negación de la negación de la vida social del nuevo hombre libre. El estigma, la marginalidad y la libertad aparente eran los componentes básicos de la cotidianidad social para los hombres "libres", incluso para aquellos que naciendo libres soportaban la herencia histórica de la esclavitud y la descendencia africana.

El otro sentido relevante de la manumisión lo refiere Patterson a la teoría antropológica del "intercambio de dádivas" (*gift exchange*). El acto de manumitir se considera una prestación recíproca concretada mediante un "convenio social": a partir de un acuerdo conjunto, el amo toma una decisión libre de otorgar la libertad, por lo cual el esclavo paga y se somete a una libertad comprometida, diferida y condicionada. Este pacto adquiere, así, la forma de una "reciprocidad balanceada", aunque caracterizada por una dialéctica asimétrica: en el amo es más aparente que real la pérdida de poder y dominio, en tanto que el ex esclavo accede a una libertad marcadamente mediatizada y a la posibilidad de que sea reesclavizado. De hecho, la plena capacidad y aceptación político-legal "no implicaba necesariamente una plena aceptación social"[6].

---

[4] Acá seguimos los aspectos teóricos expuestos por O. Patterson, *op. cit.*, pp. 209-214, alrededor del significado de la manumisión de esclavos.

[5] Ibíd., p. 211.

[6] Ibíd., pp. 212, 214, 247.

Definición, características y formas de manumitir

La manumisión como acto de doble perspectiva, creación y negación, se presenta en el momento mismo de aclarar los términos que la definen. Cabanellas precisa que el vocablo *manumisión* "proviene del latín *manumittere*, *manus* y *mittere*, manumitir, soltar de la mano, sacar de su poder, dar por libre". Esta definición implica un acto de creación, al igual que la solemnidad que acompañaba el momento de la manumisión.

La manumisión, como acto, estaba rodeada de emoción y de grandeza, puesto que se daba la paternidad a una capacidad jurídica, con trascendencia superior a la de convertirse en *sui juris* (de derecho suyo), por cuanto este bautizo con la libertad le infundía alma al que hasta entonces se había considerado sin ella en lo social[7].

El estatus jurídico del manumiso se puede asumir, entonces, como el de una persona libre o, para ser más exactos, el de un liberto. La acepción de libre y el señalamiento de sus implicaciones constituían la parte medular, jurídicamente hablando, de la "carta de horro y libertad", es decir, "la escritura de libertad que se da al esclavo"[8]. En efecto, casi al final de este documento se establecía que el esclavo "pueda usar de su libertad libremente sin sujeción alguna y pueda disponer de su persona como libre, tratando y contratando como que lo es y no sujet(o) a servidumbre, y consienten se le entregue un tanto de esta escritura para en guarda de su derecho y que ninguna persona le pueda poner embarazo en el ejercicio de dicha su libertad y pueda pasar y pase a otorgar su testamento y otros instrumentos de tratos y contratos como persona libre"[9].

La escritura de libertad era el documento jurídico que respaldaba el acto mismo de la manumisión, era la certificación del "bautizo con la libertad". Respecto de este trámite de formalización legal no existían excepcio-

---

[7] Guillermo Cabanellas, *Diccionario enciclopédico de derecho usual*, 20a. Ed., Buenos Aires, Heliasta, 1981, p. 302. Las cursivas son del autor. Ibíd., tomo IV, p. 490.

[8] Ibíd., tomo II, p. 201.

[9] AGN, *Not. 3*, v. 147 (1721), ff. 218r-v.

nes pues "al esclavo libertado no basta que su amo le haya dado libertad, *si no* le da carta de horro que le ampare"[10].

La misma acción legal de crear un hombre libre originaba los intersticios que posibilitaban el acto de negación de la libertad, sobre todo cuando se señalaban alguna o algunas condiciones que limitaban o que diferían el pleno ejercicio de la libertad. Se configuraba así un evidente contrapunteo entre el estatus jurídico y la condición social como libre del nuevo liberto. Esto es calificado por Cabanellas como un *residuo servil* y lo define aduciendo que "la condición del *manumitido* o *liberto* era intermedia en cuanto al status libertatis, algo como un mestizo del pretérito siervo y del actual hombre libre, por los servicios que subsistían, de buena voluntad [...] pero obligatorios, a favor del *patrono* o *manumisor*"[11].

En la medida en que el acto de manumitir constituía un procedimiento legal necesario mediante el cual el esclavo probaba su condición jurídica de libre, las manumisiones debían formalizarse por norma, y de manera invariable, ante un escribano o funcionario competente; en Santa Fe de Bogotá, el escribano era el funcionario capacitado y delegado para tramitar y legalizar la operación. Por el contrario y por norma general, nunca se legalizaron, en ningún tipo de documento las relaciones de dependencia, sumisión o de servidumbre que seguían atando al ex esclavo a su amo, aunque tales cláusulas de subordinación quedaban insertas de manera explícita o implícita en la "carta de horro y libertad", con lo que se le daba piso legal a la posibilidad de que el liberto, en caso de violación o incumplimiento, fuese reesclavizado. El convenio recíproco, desigual y asimétrico entre el amo y su esclavo estaba rodeado igualmente de algunos elementos simbólicos que acompañaban el ritual de manumitir, consignados en la "carta de horro y libertad". Los símbolos podían ser ideológicos: que "han de honrar y reverenciar (a sus amos) humillándoseles donde los vieren"[12]; utilitaristas: "que atienda 'libremente'

[10] G. Cabanellas, *op. cit.*, tomo II, p. 201. Las cursivas son del autor.

[11] Ibíd., tomo V, p. 302. Las cursivas son del autor.

[12] AGN, *Not. I*, v. 109 (1701), ff. 147v, 224r. Otros dueños expresaban la obligatoriedad de que los libertos debían guardarles respeto a los descendientes de aquéllos. *Not. I*, v. 109 (1710), f. 594r.

el servicio de sus amos"[13]; o morales: "para el descargo de mi conciencia"[14]. Es claro que estas motivaciones simbólicas también justificaban, en alguna medida, la perspectiva servil del nuevo liberto.

Convenio o reciprocidad asimétrica, creación y negación de la libertad y de su pleno ejercicio, formalismo jurídico contrapuesto a cláusulas mediatizadoras y una simbología que allanaba la servidumbre del nuevo ser libre se constituyeron en elementos que fungieron como telón de fondo a las formas y maneras más recurrentes de manumisión de los esclavos.

Las tres formas tradicionales de manumisión fueron la "graciosa" o voluntaria no condicionada, la voluntaria condicionada y la efectuada por compra de la libertad mediante dinero procedente de esclavos, libres y, en menor medida, de particulares. Para analizar estas tres modalidades básicas se procederá primero a señalar las implicaciones más relevantes de su distribución porcentual y posteriormente se analizarán la dinámica, el sentido y los mecanismos que servían de sustento a las formas tradicionales de manumitir esclavos.

De cada cien manumisiones otorgadas, en 48 los propietarios no señalaron condiciones para alcanzar la libertad, en 37 establecieron una gama diversa de exigencias que los esclavos debían cumplir si deseaban que la libertad les fuera conferida, y en 15 los amos exigieron que les fuera entregada una cantidad en dinero, lo que se constituyó en una libertad comprada[15]. En el cuadro 1 está asentada la información cuantitativa y porcentual no sólo de los tipos de manumisión, sino de la presencia en los mismos de los dos grupos sexuales.

---

[13] Ibíd., *Not. 3*, v. 153 (1724), f. 182r.

[14] Ibíd., *Not. 3*, v. 147 (1721), f. 213v.

[15] C. Aguirre, *op. cit.*, p. 110, cuadro 2. En su análisis del caso limeño, trae un cuadro comparativo bastante útil, por sexos y por tipos de manumisión, de varios casos de estudio que abarcan desde 1580 hasta 1854. Los datos confirman la tendencia encontrada en Santa Fe de Bogotá de una notoria presencia de mujeres esclavas manumitidas. Igualmente, la mayor prevalencia relativa de las manumisiones voluntarias, con o sin condiciones, respecto de las compradas. Para esos casos de estudio, incluida Santa Fe de Bogotá, y en el periodo arriba señalado, las primeras representaron en promedio 58% y las segundas, 42%. Las ciudades comparadas son Buenos Aires (1684-1745), Bahía (1789-1822 y 1813-1853), Paraty (1680-1650), Lima (1580-1650 y 1840-1854), México (1798) y San José de Costa Rica (1648-1824).

Cuadro 1
Tipos de manumisión y grupo sexual de los esclavos
Mercado santafereño, 1700-1750

Tipo de manumisión	Hombres	Mujeres	Total
Graciosa, voluntaria sin condiciones	38	76	114
%	44	50	94
Graciosa, voluntaria condicionada	31	58	89
%	36	38	74
Por compra de esclavos y libertos	15	15	30
%	17	10	27
Por compra de un particular	2	3	5
%	2	2	4
Total	86	152	238
%	36	64	100

Fuente: AGN, *Sección Notarías*, 1700-1750.

¿Qué significaba el hecho de que las manumisiones voluntarias no condicionadas representaran el mayor número relativo del conjunto de las manumisiones? En la medida en que se considera que las modalidades de manumisión son variables que ayudan a valorar el carácter humanitario o inhumano de un sistema esclavista, igualmente se podría preguntar si la prevalencia relativa de las manumisiones graciosas en el mercado esclavista santafereño convertía en paternalista a la sociedad que lo sustentaba, especialmente en el tratamiento social recibido por el esclavo. La respuesta sería negativa ya que, en primer lugar, como se anotaba, se daba una exigua frecuencia de manumisiones respecto de la población esclava: apenas ocho de cada cien esclavos fueron manumitidos; en segundo lugar porque, en el conjunto de las manumisiones graciosas, las que condicionaban o diferían la libertad, hasta por varias décadas e incluso de por vida, constituyeron un porcentaje no poco representativo del 37%; y, en tercer lugar, como se verá más adelante, porque aun concediendo la libertad, o mejor, debido precisamente a ello, los amos seguían concibiendo y poniendo en práctica una relación servil con los nuevos libertos.

Es probable que en la libertad por compra se diese un mayor regateo verbal y económico entre el amo y el esclavo a fin de establecer un precio

convenido y las condiciones de pago. En algunas ocasiones esto generó tensiones, sobre todo si el amo exigía valores demasiado altos para la media del mercado, lo que provocaba el inicio de un litigio judicial y el avalúo del esclavo por peritos autorizados[16].

En las manumisiones por compra el valor promedio fue 179 pesos, por debajo del precio comercial de los esclavos, ponderado en 218 pesos[17]. Un hecho relevante de esta manera de manumitir fue que las mujeres debieron cubrir una carga monetaria menor por su libertad, un factor más que ayuda a entender por qué las esclavas eran manumitidas a un ritmo mayor. Los esclavos en edad productiva (14 a 45 años) compraron su libertad a un precio mayor de 205 pesos, acercándose a los valores manejados por el mercado esclavista[18]. Si bien es cierto que las evidencias no son numerosas, se advierte una tendencia –en los propietarios– a obtener un valor cercano al del mercado, de manera que pudieran comprar un esclavo de reemplazo[19] o que esa cantidad les significara un ahorro personal importante.

Era claro que aquellos esclavos con mayores posibilidades y capacidades en su desempeño laboral podían *aspirar* a comprar su libertad. En ese proceso, la "economía propia" y el peculio de los esclavos representaron un papel determinante. La compra de la libertad se podía, en algunos casos, cancelar mediante la entrega de una cantidad anual específica hasta com-

---

[16] Un caso sería el de Ana Caballero, a quien en 1743 su amo le exigía por su libertad el precio exorbitante de 400 pesos. AGN, Colonia, *Negros y esclavos de Cundiamarca*, v. 4, f. 938r. Otro ejemplo similar fue Vicente Maldonado, esclavo de un vecino de la ciudad de Tocaima, *Negros y esclavos de Cundinamarca*, v. 4, ff. 984r-v.

[17] Este valor promedio se determinó para 35 casos. Los hombres, en 17 observaciones, pagaron por su libertad 195 pesos en promedio, en tanto que 18 mujeres pagaron 163 pesos. C. Aguirre, *op. cit.*, p. 117, llega a la misma conclusión. Por su parte, otros autores manifestaron no tener pautas referenciales para efectuar la comparación entre los valores de las manumisiones y los precios mercantiles de los esclavos; véase, por ejemplo, D. Valdés, *op. cit.*, p. 187; L. Johnson, *op. cit.*, p. 274; y S. Schwartz, *op. cit.*, p. 628.

[18] Johnson encontró este mismo valor en Lima, de 1776 a 1780, entre los esclavos adultos que adquirieron su libertad. *Op. cit.*, pp. 276-277.

[19] AGN, *Not. 1*, v. 148 (1730), ff. 204v-205r, donde una vecina de Santa Fe de Bogotá invirtió la cantidad de 200 pesos, producto de la compra de una libertad, en la compra de otro esclavo con el fin de no descompensar sus bienes.

pletar el valor correspondiente. Agustín, negro criollo de 11 años de edad, obtendría su libertad cancelando 15 pesos anuales durante diez años, por lo que desde los 11 hasta los 21 años sus ingresos fueron destinados principalmente a ese fin[20]. En otros casos, el pago se efectuaba de manera poco ortodoxa. En Suesca, jurisdicción de Santa Fe de Bogotá, Antonio de Ochoa, negro esclavo, obtuvo su libertad en 1736 entregando "algunas porciones de trigo de *sus* sementeras"[21].

El ejemplo de Martina Rivera, morena libre, ilustra un desempeño tenaz en su trabajo personal, ya que logró comprar su libertad en 300 pesos, y las de sus dos hijos; en su testamento manifestó que un particular le debía 30 pesos; además, dispuso ser enterrada en la catedral y amortajada con el hábito de Santa Clara, posibilidades que tenían pocos miembros de la sociedad urbana[22].

La actividad económica independiente permitió tender el puente de la solidaridad entre esclavos y libertos en procura de la libertad, sobre todo cuando entre ellos existían vínculos de familia. Rosa Rodríguez, mulata esclava, compró la libertad de su hija de 20 años de edad, también mulata, en 250 pesos, "con su solicitud y trabajo personal"[23]. La mulata Isidora, de 17 años de edad, obtuvo su libertad en 200 pesos "a expensas del trabajo personal de la dicha María (su madre) y de algunos deudos suyos"[24].

Pero no sólo en las manumisiones por compra influyó el que los esclavos hubiesen desempeñado funciones como agentes económicos "independientes"; también en la base de la dinámica de las manumisiones graciosas o "voluntarias" se encontraba un hecho relevante: para los esclavos

---

[20] Ibid., *Not.3*, v. 157 (1727), f. 327r.

[21] Ibid., *Not. 1*, v. 157 (1736), ff. 74r-75v. Nótese el posesivo *sus* para indicar un sentido de pertenencia. Las cursivas son del autor.

[22] Ibid., *Not. 2*, v. 106 (1719), f. 263v.

[23] Ibid., *Not. 1*, v. 151 (1732), ff. 122r-v.

[24] Ibid., *Not. 1*, v. 153 (1733), ff. 64v-65v; véanse otros ejemplos en *Not. 2*, v. 104 (1714), ff. 36v-38v donde un cónyuge libre compró en 100 pesos la libertad de su esposa, quien se hallaba enferma. En *Not. 1*, v. 123 (1707), f. 125r, una madre mulata compró la libertad de su hijo en 100 pesos.

que obtuvieron su libertad fue trascendental haber construido una "economía propia"[25], debido principalmente a que los amos se beneficiaban de ingresos adicionales, lucraban y aseguraban el sustento o la manutención. No obstante, y esto hay que subrayarlo, la dependencia de los amos respecto de los esclavos pudo haber interferido en la manumisión o la concreción de la libertad, sobre todo si el trabajo personal y rentístico de los esclavos originaba o reforzaba una actitud de parasitismo social de los dueños. El caso más ilustrativo, pero a la vez el más paradójico, fue el de la negra esclava Clara, madre de dos hijos esclavos. En 1716, su propietaria, Inés Bernal, vecina de Santa Fe, dispuso que los hijos esclavos quedaran libres después de que ella falleciera; la razón que adujo fue que Clara, además de su fidelidad y amor, le ayudó "a buscar lo necesario para (su) sustento; si por ella no fuera hubiera pasado muchas y mayores necesidades", y que por su diligencia y trabajo personal evitó verse obligada a vender la mayor parte de sus bienes. Aún así, la dueña ordenó en su codicilio que Clara pasara a un particular para que fuera vendida y, de su valor, pagar la limosna correspondiente a su entierro[26]. Además de permanecer como esclava, se vio obligada a separarse de sus hijos, el menor de un año de edad, o a que éstos continuaran virtualmente como esclavos al tener que permanecer a su lado.

Otro tipo de fenómenos, no menos importantes, que incidieron en la dinámica de la manumisión tienen que ver con la naturaleza y dimensión que habían alcanzado las relaciones entre esclavos y propietarios. Existía una cercana relación entre la "familiaridad" del esclavo con su propietario y la inclinación de éste a otorgar la manumisión. Las expresiones "tiene voluntad por la crianza", "nacido y criado en casa" y "a quien he criado" eran usuales en las motivaciones para conceder la libertad y significaban el nacimiento en la casa del amo, una pertenencia generacional o que el esclavo posiblemente era hijo del dueño. El contador oficial de la real hacienda y su esposa, al manumitir en 1721 a una mulata de catorce años, expresaban

---

[25] A.J.R. Russell-Wood *(The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*, New York. St. Martin's Press. 1982. pp. 33-35) considera que en Brasil un fenómeno colateral a la manumisión lo constituyó el grado de libertad que tenían los esclavos.

[26] AGN, *Not. 2*, v. 105 (1716), ff. 25v-27r.

que le "han tenido y tienen buena voluntad por haberla criado desde muy tierna edad" junto a una hija de ellos[27]. Con seguridad algunos amos libertaron a sus hijos procreados en relaciones extraconyugales con las esclavas, pero esos casos no pueden ser detectados ya que tales situaciones se mantenían en la clandestinidad.

Sobre este aspecto se volverá más adelante cuando se haga referencia a la edad de los esclavos manumitidos.

Se puede percibir, igualmente, que se presentaba, entre propietarios y esclavos, una correspondencia de género en el otorgamiento de las manumisiones. Las dueñas libertaban con mayor frecuencia a las mujeres, y aunque los dueños también liberaron más a las esclavas, lo hicieron a un ritmo menor: mientras que las primeras liberaron a 87 esclavas y 36 esclavos, los segundos otorgaron manumisiones a 57 esclavas y 47 esclavos. Como se puede observar, las mujeres propietarias concedieron la libertad a 54% de los esclavos manumisos y los hombres propietarios hicieron lo mismo con el 45%[28]. Ello podría significar que las mujeres santafereñas y de otras regiones se inclinaban más, por diversas razones, a desprenderse de sus esclavos. No obstante, ellas mismas fueron las que más condicionaron una libertad real y efectiva. La correspondencia de género y el espacio de la economía doméstica urbana –ámbitos que "aproximaban" cotidianamente a dueñas y esclavas– son dos factores más que ayudan a entender el mayor índice de mujeres manumitidas.

Desde la perspectiva amo-esclavo, desde la percepción que de la libertad tenían los dueños y desde los condicionantes y símbolos que estuvieron presentes en el ritual de la manumisión, es indudable que el hecho de contexto más importante de la manumisión está referido a un fenómeno donde la libertad del ex esclavo era más formal o aparente que real, así como más ambigua que literal.

---

[27] AGN. *Not. 3.* v. 147. ff. 214r. 218r.

[28] En Lima los hombres propietarios liberaron al 62% de los esclavos manumitidos según L. Johnson. *op. cit.*. p. 266.

El proceso se encontraba, en primera instancia, permeado por la simbología de una presión moral puesto que los *libertos* debían someterse a seguir reconociendo, en sus antiguos dueños, las calidades de amo, vasallaje, dominio, sujeción y respeto. No era otra cosa que el costo social que debían afrontar los libertos por la decisión del amo de otorgarles la libertad.

Aun cuando a los esclavos se les reconocía los servicios prestados, la lealtad y fidelidad demostrada y los sentimientos de amor y cariño, la libertad se "concedió" a partir de distintos tipos de condicionamientos y exigencias de diversa naturaleza que iban desde asistir perpetuamente a algún evento religioso hasta hacer efectiva la libertad sólo después de la muerte del dueño o de uno o varios beneficiarios de éste. En este terreno virtualmente se "ahogaron" las pretensiones y las aspiraciones de muchos esclavos por alcanzar su libertad, y el porcentaje de sólo ocho esclavos manumitidos por cada cien registrados en el mercado habla por sí solo.

En este panorama, la experiencia de los esclavos debió ser frustrante, pues sólo luego de algunos años o de varias décadas accedían legalmente, mas no plenamente, a la libertad. María Fabiana de León, soltera vecina de Santa Fe, propietaria de la negra esclava María Teresa, de 20 años de edad, dispuso en 1722 la "libertad" de su esclava "después de haber fallecido todas mis hermanas y (mi) sobrina"[29]. Para María Teresa, como para todos aquellos esclavos sujetos a estas condiciones, su libertad implicó ingresar a un segundo horizonte de la esclavitud, el de una libertad servil y mediatizada.

Ese segundo horizonte de la esclavitud también se hizo presente en los esfuerzos que, a lo largo de muchos años, debieron desplegar los individuos para reunir el dinero con el cual cancelar el valor de su libertad. Más adelante se describirá que un esclavo podía tardar hasta diez años o más de trabajo para hacerse a la cantidad requerida; de esta forma, durante un buen tiempo, los amos seguían lucrándose con los esfuerzos de los esclavos por conseguir su libertad y su subsistencia.

---

[29] AGN, *Not. 3*, v. 143 (1722), f. 281v.

Así las cosas, la percepción que tenían los esclavistas del sentido de la libertad de los esclavos no era literal, sino ambivalente y, para los esclavizados, de una profunda incertidumbre. María Salgado, al manumitir a la esclava Manuela, colocó su libertad en un limbo jurídico al manifestar que la negra "sirva voluntariamente a cualquiera de mis hermanos" y que "atienda libremente el servicio de sus amos"[30]. La libertad de otra esclava, postergada hasta después del fallecimiento de una hija de la dueña, perdía efectividad al señalar su propietaria "que sea libre con condición (de) que no ha de salir del convento de Santa Inés, *jamás*, salvo siendo para el servicio de mis hijos y no de otra suerte"[31]. En otros casos se estipulaban limitaciones de movilidad espacial[32]; se condicionaba a un buen comportamiento[33] o al debido cumplimiento del servicio personal[34]; se precisaba que los hijos de los esclavos nacían esclavos en el periodo condicionado, ya que "la esclavitud sigue al vientre"[35]; y los amos, como ya se anotó, estipulaban normas para que los libertos siguieran asumiendo actitudes serviles y de sumisión en el lugar donde se encontraran con el propietario o sus familiares.

Hacia una tipología social y espacial de los esclavos manumitidos

El procedimiento por el que se legalizaba la manumisión, materializado en la "carta de horro y libertad", permite establecer una primera relación básica entre la población esclava registrada y el número de esclavos

---

[30] Ibíd., *Not. 3*, v. 153 (1724), f. 182r.

[31] Ibíd., *Not. 1*, v. 150 (1739), f. 352v. La cursiva es del autor.

[32] En 1731 la libertad de un mulato se condicionó a que éste no podía pasar a Santa Fe de Bogotá sin la autorización de su amo; de lo contrario su libertad quedaría invalidada. AGN, *Not. 1*, v. 165, ff. 222r-223r.

[33] En 1734 un sacerdote condicionó la libertad de su esclava a que ésta no viviera donde él estuviere "y que si supiere que habla alguna cosa [mal] de mí, ser nula y de ningún valor" la libertad. AGN, *Not. 1*, v. 154, ff. 98v-106r, 138v-141r.

[34] Una propietaria, al manumitir una familia esclava, expresó que si los esclavos no sirviesen como es debido, entonces que las hijas esclavas se repartan entre sus hijas, y "si sirviesen debidamente quedaran libres... después de los días" de sus hijas. AGN, *Not. 2*, v. 103 (1712), f. 47r.

[35] AGN, *Not. 2*, v. 106 (1718), ff. 258r-v; *Not. 1*, v. 157 (1736), f. 251r.

manumitidos, lo que aproxima a una tasa de frecuencia o, en otras palabras, a la velocidad, disponibilidad y voluntad con que los propietarios permitían, con condicionamientos, la libertad legal de sus esclavos. La mayoría de los autores consultados no consideró que esta primera aproximación era fundamental para empezar a entender la magnitud de los espacios, cerrados, estrechos o amplios, con los que la sociedad esclavista disponía de la libertad de los esclavos.

En el área santafereña, durante la primera mitad del siglo XVIII, la manumisión no constituyó una actitud frecuente de los propietarios. De cada cien esclavos sólo ocho fueron manumitidos por distintas vías[36], lo que indicaba un notorio rechazo y una pobre voluntad del conjunto de los dueños[37].

Consecuentemente, en el espacio regional santafereño el crecimiento poblacional correlativo de los libertos (negros, mulatos, pardos y zambos) se debió más a un incremento demográfico que al otorgamiento de la libertad. La reacia actitud de los amos se alzó, así, como una muralla contra la cual se desvanecieron los esfuerzos de los esclavos por alcanzar la libertad. De todas maneras, el análisis del perfil de los libertos permitirá llegar a una serie de conclusiones relevantes que ayudarán a comprender y a redondear más el fenómeno de la manumisión.

En cuanto a los sexos, la manumisión en el mercado santafereño se constituyó en un fenómeno dominado por las mujeres esclavas y básicamente por las mulatas asentadas en Santa Fe de Bogotá. En términos generales, 64% de los esclavos manumitidos fueron mujeres, elevándose esta proporción en la ciudad a un 75%, destacándose una clara superioridad de las mulatas urbanas. Estas tendencias están próximas a las observadas en otras ciudades coloniales investigadas con una rela-

---

[36] El estimativo se efectúa considerando una muestra de 3.164 esclavos, de los cuales fueron liberados 238.

[37] Una situación similar se presentó entre 1720 y 1800 en la gobernación de Popayán, incluso con una frecuencia menor: de cada cien esclavos sólo seis fueron liberados. Germán Colmenares. *Historia económica y social de Colombia*, tomo II. *Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800*. Bogotá, La Carreta, 1979, p. 98.

ción de 2 a 1, aunque en el caso de Santa Fe de Bogotá fue de 3 a 1[38]. Así, el ámbito urbano hispanoamericano, al parecer, fue proclive a que las mujeres esclavas constituyeran el sector más beneficiado con la manumisión.

En las zonas rurales santafereñas, por el contrario, la situación era más equitativa, con una leve superioridad de los hombres en una relación de 1.4 a 1, aunque definitivamente la información rural no es del todo suficiente ni confiable[39]. Por ejemplo, en la hacienda Buenavista de Honda se manumitieron 34 esclavos desde 1767, y el mayor número (19) correspondió a las mujeres, invirtiendo la situación encontrada en la primera mitad del siglo XVIII[40].

La mujer esclava logró un mayor éxito en alcanzar la libertad utilizando diferentes estrategias, como la notoria interiorización en la cotidianidad de los dueños y de las familias propietarias, desempeñando un importante papel en la vida sexual de los amos y de los hijos de éstos, constituyéndose en la madre extramarital de los hijos –en su mayoría mulatos– de los amos, y una reconocida función socioeconómica no sólo en las labores domésticas sino en su desempeño como "jornalera", esclava de renta y partícipe de los intercambios comerciales. Doméstica, jornalera, compradora, vendedora, amante, concubina, madre, consejera, amiga, acompañante, fue-

---

[38] Véanse, por ejemplo, Rebeca J. Scott, *La emancipación de los esclavos en Cuba: la transición al trabajo libre, 1860-1899*, México D.F., FCE, 1989, p. 31; A. Lavrin, *op. cit.*, p. 4; S. Schwartz, *op. cit.*, p. 611; L. Johnson, *op. cit.*, p. 263; D. Valdés, *op. cit.*, p. 184; C. Hünefeldt, *Paying the Price of Freedom*, ed. cit., p. 24, cuadro 1; C. Aguirre, *op. cit.*, pp. 109, 111; y Jacob Gorender, "La América portuguesa y el esclavismo colonial", en Heraclio Bonilla (comp.), *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, Tercer Mundo-Flacso-LibriMundi, 1992, p. 183. Véase también O. Patterson, *op. cit.*, p. 263.

[39] Para el sector rural se obtuvo información sobre manumisiones así: 13 hombres por 9 mujeres. En la zona rural de Bahía entre 1684 y 1745 la mujer esclava fue la más beneficiada con la manumisión, a pesar del elevado número de esclavos varones, lo que de por sí eleva la tasa de liberación en favor de las esclavas. S. Schwartz, *op. cit.*, p. 611. C. Hünefeldt (*Paying the Price of Freedom*, ed. cit., p. 51, cuadro 8) encontró que en la zona rural de Lima en los años de 1830, 1840 y 1850 se manumitieron apenas 45 esclavos con porcentajes por sexo casi parejos: 51% para las mujeres y 48% para los hombres.

[40] AGN, Colonia, *Conventos*, v. 75, ff. 244r-245r.

ron caminos distintos o paralelos seguidos por la mujer esclava para llegar a la libertad. En suma, Hünefeldt, analizando el caso de Lima, concluye que la mujer "busca un afianzamiento de emociones y una cercanía sexual como una forma de alejamiento"[41]. La cohabitación o el concubinato fueron, quizás, las manifestaciones más recurrentes de ese doble proceso alternativo y complementario de acercamiento y alejamiento.

Por su parte, en la esfera rural, al parecer, era el hombre esclavo quien tenía mayores probabilidades de obtener la libertad debido a su labor como cultivador "independiente" y también a su participación en los mercados locales.

En términos espaciales, el proceso de manumisión se ha concebido tradicionalmente como un fenómeno urbano[42], aunque mientras no se exploren de manera adecuada los archivos regionales y de las localidades más próximas a las áreas rurales santafereñas, ese argumento debe manejarse como una hipótesis sujeta a investigación[43]. Bajo esta advertencia, las manumisiones registradas en las escribanías santafereñas tuvieron un carácter marcadamente urbano a un ritmo de cuatro esclavos manumitidos en la ciudad por uno en el campo[44]. En principio, la manumisión era una realidad típicamente urbana, dado que el esclavo inserto en este contexto espacial tenía una reconocida libertad de movimiento, mayores posibilida-

---

[41] C. Hünefeldt, "Mujeres, esclavitud, emociones y libertad", *ed. cit.*, p. 30. En un artículo reciente, O. Patterson ("Slavery, Alienation, and the Female Discovery of Personal Freedom", in *Social Research*, v. 58, 1, 1991, p. 168) analiza y observa una estrecha asociación entre el concepto de libertad y el lugar de la mujer esclava en los orígenes griegos de la esclavitud occidental. "La libertad", apunta, "comenzó su largo viaje en la conciencia occidental como un valor de la mujer. Fue la mujer quien primero vivió en el terror de la esclavización y, por lo tanto, fueron las mujeres quienes primero vinieron a valorar su ausencia, tanto aquellas que nunca fueron capturadas pero que vivían con ese temor y, aún más, aquellas que fueron capturadas y que vivieron con la esperanza de ser redimidas o, al menos, de ser liberadas de su muerte social y colocadas entre sus captores bajo una nueva condición, la cual existencialmente había venido a anhelar todo su ser".

[42] O. Patterson (*Slavery and Social Death*, ed. cit., p. 269) opina que en la mayoría de las sociedades esclavistas que poseen importantes centros urbanos ha existido una estrecha relación entre la "residencia urbana" de los esclavos y la "incidencia de la manumisión".

[43] S. Schwartz, *op. cit.*, p. 629.

[44] Se logró establecer la espacialidad de las manumisiones en 118 casos: 96 se efectuaron en el área urbana y 22 en las zonas rurales.

des de ahorro personal y, algo relevante, se movía en un círculo más próximo a la cotidianidad de los amos. ¿Se puede aseverar lo contrario respecto de los esclavos rurales? De entrada, las evidencias expuestas arriba sobre la "economía propia" y el peculio de los esclavos rurales dibujan un panorama similar al de la ciudad, particularmente en lo referente a la defensa que hacían los esclavos de no trabajar en los días de fiesta y a las oportunidades de hacerse al monto monetario necesario para comprar la libertad[45]. Así, para las zonas rurales santafereñas, de ser cierta la baja frecuencia de las manumisiones respecto de la ciudad y de comprobarse una dinámica importante de la economía propia y del peculio de los esclavos rurales, se podría lanzar la hipótesis según la cual el peculio y la "independencia" económica o "libertad limitada" de los esclavos actuaron como factores disuasivos de la manumisión, pues el "pacto" que sustentaba la economía propia reforzaba la esclavitud y el parasitismo de los propietarios.

¿A qué edad se manumitían los esclavos? Por alguna razón que no se ha podido identificar, esta edad no se registraba de manera periódica, ya que sólo se proporcionó información para 35% (83 casos) del total de esclavos manumitidos, lo cual hace difícil e inseguro el análisis[46]. En el área de Santa Fe de Bogotá se puede apreciar que 56% de los esclavos lograban obtener su manumisión en su juventud y madurez[47], esto es, en plena edad productiva. En consecuencia, eran los esclavos con mayores oportunidades de lograr su libertad dada su capacidad laboral de ejecutar actividades económicas independientes y, por lo tanto, de acumular ahorros y de adquirir

[45] En el contexto regional neogranadino, las áreas mineras chocoanas representaron, posteriormente a la década de 1780, un caso rural atípico de elevada incidencia de las manumisiones por compra, debido básicamente al éxito que obtuvieron los esclavos en sus actividades como mineros independientes en los días permitidos por los dueños. Véanse los dos trabajos de William F. Sharp, "La rentabilidad de la esclavitud en el Chocó, 1680-1810", en *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 8, Bogotá, 1976, p. 37, y *Slavery on the Spanish Frontier: the Colombian Chocó, 1680-1810*, Norman, University of Oklahoma Press, 1976, pp. 142-146.

[46] La situación es parecida en el estudio del caso de Bahía, ya que no se registró la edad para el 52% de las manumisiones. Véase S. Schwartz, *op. cit.*, pp. 614-615, 617, cuadro 6.

[47] Tendencias similares se observan en ciudades como México (D. Valdés, *op. cit.*, p. 1849), Lima (C. Aguirre, *op. cit.*, pp. 112-113, cuadro 4), Bahía (S. Schwartz, *op. cit.*, p. 615, cuadro 5); y Buenos Aires (L.Johnson, *op. cit.*, p. 266, cuadro II).

bienes, utilizados en la compra de su propia libertad, del cónyuge o de los hijos. Los niños y adolescentes representaron el 44% de los esclavos manumitidos, grupo en el que sobresalen los niños entre 1 y 5 años al ubicarse en el segundo renglón de los esclavos liberados por edades. El hecho de que la mayoría de los esclavos manumitidos menores de 15 años hayan sido mulatos indica determinada frecuencia de hijos liberados por sus padres blancos, muchos de ellos sus mismos dueños. Se puede suponer, además, como fenómeno complementario, que el trabajo personal de las madres mulatas haya sido relevante, en especial si los propietarios dependían para su subsistencia de esta actividad. Otro factor que explica la libertad de niños y adolescentes fue la generación de actitudes paternalistas de los dueños hacia ellos, por el hecho de haber nacido o sido criados en la casa del amo. Para usar el término empleado por Schwartz en el caso bahiano, era la existencia de una "paternidad o maternidad sustituida o delegada"[48], concepto que en el medio santafereño se manifestaba con expresiones como "tiene voluntad por la crianza" o por "el amor que les tiene por haberlas criado"[49]. Sin embargo, las actitudes paternalistas de los amos no fueron del todo reales, puesto que rompieron en mayores proporciones la cohesión de la familia esclava al vender sus miembros de manera separada o al manumitir sólo a uno de ellos.

Con relación a los esclavos viejos y enfermos, no se sabe a ciencia cierta si eran manumitidos por deshacerse de una carga ya inútil que exigía desembolsos económicos. En uno de los casos registrados, un propietario recibió de manos de un particular 35 pesos, a "título de caridad", por la libertad de una mulata criolla enferma y con más de 50 años[50]. La condición social de este tipo de esclavos en la libertad debió ser difícil; algunos propietarios así lo reconocieron. La marquesa de Quintana de las Torres, vecina de Santa Fe, poseedora en su casa de unos 11 esclavos, otorgó en 1728 la libertad a dos esclavas, una enferma y la otra vieja, pero expresó que ellas no debían salir del servicio de sus familiares "por no poder servir estas dos esclavas para otro efecto, según sus achaques y años"[51].

[48] S. Schwartz, *op. cit.*, pp. 621-622.

[49] AGN, *Not. 2.* v. 105 (1716), f. 162v; *Not. 1.* v. 125 (1708), ff. 41r-42r.

[50] Ibíd., *Not. 1.* v. 155 (1734), ff. 117v-118r.

[51] Ibíd., *Not. 3.* v. 162 (1728), f. 169r.

CUADRO 2
LA MANUMISIÓN DE LOS ESCLAVOS POR SEXOS Y EDADES
MERCADO SANTAFEREÑO, 1700-1750

Grupo de edad	Hombres	%	Mujeres	%	Total	%
1-5	9	25	12	26	21	25
6-15	10	27	6	12	16	19
16-40	15	42	23	49	38	46
+41	2	6	6	13	8	10
TOTAL	36	43	47	57	83	100

Fuente: AGN, *Sección Notarías*, 1700-1750.

Una vecina de Santa Fe, al libertar en 1711 a una familia mulata esclava compuesta de madre y dos hijas, solicitó a su hijo que "las recoja en su casa y las tenga para que no anden vagando"[52].

En términos generacionales, la manumisión respondía al importante lugar ocupado por los mulatos en el conjunto de la población esclava. Recordemos que la población mulata constituía prácticamente la mitad de los esclavos registrados en el mercado santafereño. Se proporcionó información de los manumitidos según su generación para el 98% (234 casos) de todos los esclavos liberados; el hecho de que los mulatos, y en menor proporción los pardos y zambos, hayan representado el 61% (143 casos) de los manumitidos –además mayoría relativa en ambos sexos–, significa que a mayor "asimilación" social y cercanía racial de los esclavos respecto de sus propietarios, mayores eran las posibilidades de obtener la manumisión. Esa "asimilación", entendida como un notorio avance en la aculturación de los mulatos respecto del resto de esclavos, estableció pautas de cercanía y familiaridad cotidianas entre los dueños y los mulatos, quizás más frecuentes que entre negros o bozales y los propietarios. Así, la realidad de los mulatos era paradójica en el contexto del mercado santafereño: por un lado, el mercado los desvalorizaba económicamente, lo que pudo ser ventajoso en el momento de comprar la libertad, y –por otro lado– su mayor "asimilación" social les permitió adquirir más herramientas para alcanzar la libertad por diferentes vías, ya fuese como hijos

[52] Ibid., *Not. 2*, v. 100 (1711), f. 195r.

de los amos, como concubinas o "amas de leche", como servidores y trabajadores eficaces o como confidentes y amigos de sus amos.

Considerando que, en el caso de las manumisiones por compra, los esclavos y algunos libertos se constituyeron en los agentes de su propia libertad –ya que la participación de los particulares fue mínima– reunir o ahorrar determinada cantidad implicaba muchos años de trabajo dadas las bajas remuneraciones existentes en el mercado laboral. Extrapolando los datos sobre salarios que trae Jaramillo Uribe para la zona andina, en especial para la sabana de Bogotá durante la segunda mitad del siglo XVIII (entre 15 y 30 pesos anuales[53]) y si se toma la media de estos dos valores, es decir, 22.5 pesos, los esclavos necesitarían prácticamente nueve años para reunir la cantidad necesaria con la cual comprar su libertad, considerando que tal monto era 205 pesos, valor que en promedio fue cubierto por los libertos cuyas edades oscilaban entre 14 y 45 años[54]. En consecuencia, y aunque los casos en que los esclavos o los libres compraron su libertad representaron apenas el 13% (30 casos), la manumisión por compra adquiría ribetes de manumisión rentística o estipendiaria, sobre todo considerando el largo tiempo que invertían los esclavos para acabar de pagar su libertad, tiempo en el que, por supuesto, los dueños continuaban usufructuando el trabajo de sus ex-esclavos.

El significado de la manumisión

La baja frecuencia de los esclavos manumitidos, uno de los rasgos capitales del proceso de la manumisión de los esclavos, puede entenderse desde diferentes ángulos. Para los amos, en un grado significativo, llegó a ser determinante la dependencia y el usufructo del trabajo esclavo. Ello ocasionó que fallaran la "independencia", la "economía propia" y la renta de los esclavos como una plataforma hacia la libertad, por lo que estas prácti-

[53] Jaime Jaramillo Uribe, "La economía del Virreinato (1740-1810)", en Jose Antonio Ocampo (ed.), *Historia económica de Colombia*, Bogotá, Siglo XXI, Fedesarrollo, 1987, p. 65.

[54] Para Buenos Aires, en la segunda mitad del siglo XVIII, L. Johnson *(op. cit.*, p. 275) efectúa un cálculo menos conservador y más desalentador: si un esclavo ganaba 4 reales diariamente, debía trabajar la mayor parte de su vida adulta antes de acumular el valor exigido por su libertad.

cas consensuales entre dueños y esclavos actuaron como factores disuasivos de la fuga y de las metas de libertad, estableciéndose, en consecuencia, entre las dos partes un "pacto" de libertad en la esclavitud con beneficios recíprocos, más para el dueño que para el esclavo.

El acto de manumitir había adquirido cierto nivel de práctica informal que desechaba su protocolización ante el escribano o en la que las manumisiones no eran registradas necesariamente en las escribanías santafereñas, sino ante funcionarios locales. El grado mayor o menor de informalidad probablemente se debió, en buena medida, a la percepción, por parte de los esclavos, de que al acceder a la libertad se incurría o se asumía en un costo social oneroso tanto físico como espiritual. En efecto, las prácticas ambivalentes y contradictorias de la manumisión tornaban la libertad en un horizonte lejano y diferido al cual se llegaba a cuentagotas. Así se descubría que la libertad real no era la panacea, lo que desestimuló en alguna medida la búsqueda de ese logro.

La manumisión pudo haber constituido una expresión más en un conjunto amplio de mecanismos de resistencia en la búsqueda de la libertad por las vías de hecho, como la insubordinación, la fuga, las solicitudes de cambio de amo, las reticiencias a continuar siendo esclavo del mismo dueño, el cimarronismo, la destrucción de bienes, la afectación de los ritmos normales de los procesos de producción y la formación de palenques o reductos libertarios.

El otro significado central de la manumisión como proceso y realidad proyectaba relaciones de dependencia, servidumbre y sujeción sobre los libertos, quienes indudablemente estuvieron sometidos al cumplimiento de estrictas normas de control social, y la violación de éstas los convertía en sujetos de reesclavización; en otros términos, la condición última para los libertos era que podían ser reesclavizados, amenaza que dio como resultado el control social deseado[55]. El ex-esclavo que en 1750 se fugó de Santa Fe de Bogotá hacia Tunja rompió el pacto de su libertad. Después de ser capturado, además de ser obligado a entregar cien pesos, debió

[55] S. Schwartz, *op. cit.*, pp. 632-633.

servir a su propietaria durante toda la vida; por ello, se demandaba que el esclavo cumpliera "la obligación de su servicio, y de no querer hacerlo declarar que (se) pueda vender [...] por el precio justo que correspondiere, sin atención alguna" de lo pactado[56].

La exigua frecuencia con que a lo largo de la primera mitad del siglo XVIII se manumitió a los esclavos planteó una notoria disonancia con la posibilidad teórica de llegar a la libertad: la gran mayoría de los individuos sujetos a la esclavitud vio cómo se frustraban y fracasaban todos los esfuerzos individuales, las posibilidades de acceder a una "libertad limitada", los logros como agentes socioeconómicos "independientes" y las oportunidades de ser "propietarios" y de poseer algún peculio.

De la misma forma, el limbo real y jurídico por el que transitaron los libertos permitió, en muchos casos, el desconocimiento de la legalidad que sustentaba la libertad obtenida, en especial por familiares y herederos de los ex propietarios[57].

Ante este panorama, la manumisión en Santa Fe de Bogotá y sus áreas regionales adyacentes significó un retroceso respecto de la tradición histórica esclavista de Occidente, por lo menos de la Europa mediterránea en los últimos siglos medievales. En esta amplia zona, según Heers, la liberación de los esclavos no admitía etapas intermedias, límites, retornos, condiciones: era plena, de un solo golpe y cobijaba a los hijos futuros de las esclavas manumitidas[58].

---

[56] AGN, Colonia, *Negros y esclavos de Cundinamarca*, v. 8, ff. 392r-v.

[57] Véase el caso de Antonia Flores, mulata liberta de 58 años, defendiendo su libertad y la de sus dos hijos ante la pretensión de los religiosos de la Compañía de Jesús de Santa Fe de que la familia liberta era sujeta de esclavitud: el litigio judicial se desarrolló entre 1686 y 1724. AGN, Colonia, *Miscelánea*, v. 79 (1686-1724), ff. 141r-145r. Otro caso ilustrativo es el de la liberta Agueda María de Prado quien en 1734 solicitaba amparo de su libertad ante la pretensión de una heredera de su ex propietaria de esclavizarla de nuevo. AGN, Colonia, *Negros y esclavos de Cundinamarca*, v. 4 (1734), ff. 601r-606r.

[58] Jacques Heers, *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la edad media*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnánim, 1989, p. 237.

En conclusión, en el área santafereña, durante la primera mitad del siglo XVIII, la manumisión no significó en ningún momento una amenaza real que socavara la esclavitud como una "institución de la marginalidad"[59]; por el contrario, aplicando la tesis de Patterson, su función consistió en reforzar la esclavitud y encubrir el parasitismo social de los propietarios al generar en los esclavos incentivos para el trabajo y el servicio personal bajo la promesa diferida y ambigua de la libertad[60].

Las inconsistencias y ambigüedades presentes en el territorio de la libertad no fueron, en modo alguno, desafíos que sólo debieron afrontar los manumitidos. La negación de la vida social en la libertad permeó, por norma general, a todos los afromestizos. La sociedad blanca urbana y rural al indicar que los mestizos en general, y los afromestizos en particular, debían vivir "con amos conocidos"[61], consignó una de las más socorridas fórmulas que expresaban e ilustraban bien esa negación y que, además, denotaba de su parte un marcado temor a la libertad de los nuevos sectores sociales de mezcla racial en escena desde el siglo XVI.

Para los manumitidos o libertos y para los afromestizos libres, el acceder o desempeñarse como sujetos sociales en el campo de la libertad representó ingresar "a una nueva dialéctica de la dominación y la dependencia"[62]. Para comprender cabalmente esta nueva dinámica no sólo se debe indagar en la naturaleza de la esclavitud sino en la sustancialidad y operatividad de la manumisión.

Bibliografía

Aguirre, Carlos, "Agentes de su propia emancipación: Manumisión de esclavos en Lima, Perú, 1821-1854", en *América Negra*, 4, Bogotá, diciembre, 1992.

Cabanellas, Guillermo, *Diccionario enciclopédico de derecho usual*, 6 vols., 20a. ed., Buenos Aires, Heliasta, 1981.

---

[59] El concepto es de A. J. R. Russell-Wood, *op. cit.*, p. 171.

[60] O. Patterson, *Slavery and Social Death*, ed. cit., pp. 220, 246, 340-341.

[61] AGN, Colonia, *Negros y esclavos del Tolima*, v. 2 (1745), f. 358r.

[62] O. Patterson, *op. cit.*, p. 294.

Colmenares, Germán, *Historia económica y social de Colombia*, tomo II, *Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800*, Bogotá, La Carreta, 1979.

Diccionario de autoridades, 6 vols., edición facsimilar del original de 1734 preparada por la Real Academia Española, Madrid, Gredos, 1984.

Dockès, Pierre, *La liberación medieval*, México D.F., FCE, 1984.

Gorender, Jacob, "La América portuguesa y el esclavismo colonial", en Bonilla, Heraclio (comp.), *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, Tercer Mundo-Flacso-Libri Mundi, 1992.

Heers, Jacques, *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la edad media*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnánim, 1989.

Hünefeldt, Christine, "Mujeres. Esclavitud, emociones y libertad. Lima, 1800-1854", en *Cuadernos de Trabajo del Instituto de Estudios Peruanos*, 24, Lima, 1988.

_____, *Paying the Price of Freedom. Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1994.

Jaramillo Uribe, Jaime, "La economía del Virreinato (1740-1810)", en Ocampo, José Antonio (ed.), *Historia económica de Colombia*, Bogotá, Siglo XXI-Fedesarrollo, 1987.

Johnson, Lyman L., "Manumission in Colonial Buenos Aires, 1776-1810", in *Hispanic American Historical Review*, LIX, 2, 1979.

Lavrin, Asunción, "Perfil histórico de la población negra, esclava y libre, en Guadalajara, 1635-1699", en *Boletín del Archivo Histórico de Jalisco*, VI, 1, enero-abril, 1982.

Patterson, Orlando, "Slavery, Alienation, and the Female Discovery of Personal Freedom", in *Social Research*, v. 58, 1, 1991.

_____, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1982.

Russell-Wood, A.J.R., *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*, New York, St. Martin's Press, 1982.

Scott, Rebecca J., *La emancipación de los esclavos en Cuba: La transición al trabajo libre, 1860-1899*, México D.F., FCE, 1989.

Schwartz, Stuart B., "The Manumission of Slaves in Colonial Brazil: Bahia, 1684-1745", in *Hispanic American Historical Review*, LIV, 4, November, 1974.

Sharp, William F., "La rentabilidad de la esclavitud en el Chocó, 1680-1810", en *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 8, Bogotá, 1976.

_____, *Slavery on the Spanish Frontier: the Colombian Chocó, 1680-1810*, Norman, University of Oklahoma Press, 1976.

Valdés, Dennis N., "The Decline of Slavery in Mexico", in *The Americas*, XLIV, 2, Maryland, October, 1987.

los procesos de manumisión
EN LAS PROVINCIAS DEL CHOCÓ

Sergio Mosquera

Visión panorámica

Sólo a finales del siglo XVII concluyó la 'pacificación' de los indígenas que poblaban el Chocó, lo cual permitió que la antigua ciudad de Toro se convirtiera en avanzada para introducir, de forma masiva, esclavizados a esta región, pues la noticia de sus ricos veneros fue difundida rápidamente por toda la Nueva Granada. Desde diferentes partes se hicieron presentes esclavizadores o señores de minas para explotar los yacimientos auríferos con sus cuadrillas, dirigidas por los mineros o administradores. Por esto se observa que ya "en 1690 el payanés don Francisco de Arboleda Salazar despachó una cuadrilla al Chocó y ocupó la quebrada San Cristóbal"[1]. A partir de esa época comienza en firme el poblamiento del Chocó con la gente negra esclavizada.

La afluencia de esclavizadores, especialmente payaneses, iba en aumento, por lo cual Colmenares dice:

> En 1711 catorce propietarios payaneses, muchos de ellos ausentistas, poseían un poco menos de la mitad de los esclavos que trabajaban en el Chocó, en concurrencia con otros propietarios procedentes de Cali, Cartago, Anserma, Toro, Santa Fe y residentes permanentes en la provincia. Entre estos propie-

[1] Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia*, tomo II, *Popayán: una sociedad esclavista. 1680-1800*, Bogotá, La Carreta Inéditos, 1979, p. 144.

tarios payaneses se destacaban dos familias, la de los Mosqueras y la de los Arboledas"[2].

La familia Mosquera, dos primos que en el siglo XVI llegaron y se establecieron en Popayán, levantaría un poderoso clan de empresarios mineros y se convirtió en una de las familias más prominentes en la vida social, económica y política no sólo de la Nueva Granada sino también de la República de Colombia. Las inversiones de los Mosquera comenzaron temprano en el Chocó a donde "en 1699 Cristóbal de Mosquera y Figueroa llevó esclavos a trabajar en la confluencia del río Mungarrá con la quebrada de Chiato, en las proximidades de Tadó. Permaneció dos o tres años y regresó a Popayán pero lo sucedió su hermano Jacinto. Éste trasladó la cuadrilla al río Iró y vivió allí quince años"[3]. La empresa no decaía, pasaba de unos herederos a otros, quienes no solamente la sostenían sino que la aumentaban; por eso "tres de los hijos de Cristóbal y Nicolás de Mosquera poseían en 1759 más de cuatrocientos esclavos en sus minas del Chocó"[4]. Por su parte, "la familia de los Arboledas, si bien tenía su origen en el comercio, debía su preeminencia a las minas; por eso don Francisco se esforzó porque sus hijos se dedicaran a esta actividad"[5]. Su viuda trasladó los esclavos a las minas de su madre, doña Isabel de Cárdenas. Para esta época las cuadrillas de los Mosquera habían aumentado a 120 esclavos y eran las más cuantiosas del Chocó.

Es la época de las grandes cuadrillas, cuando las provincias de Chocó, Nóvita y Citará dan un repunte a la producción aurífera de la Nueva Granada, inaugurando lo que algunos historiadores han denominado el segundo ciclo del oro[6]. Esta explotación se va a sostener con mano de obra esclavizada ante la ausencia de mineros libres e independientes; por eso, desde un comienzo, la gente negra esclavizada va a ser primordial en la vida económica de Chocó, sobre todo si se entiende que en esta región todas las actividades, tanto agrícolas como comerciales, estaban supeditadas a la minería esclavista.

---

[2] Ibíd., p. 145.

[3] Ibíd., p. 146.

[4] Ibíd., p. 149.

[5] Ibíd., p. 146.

[6] Germán Colmenares, "La economía y la sociedad coloniales", en *Nueva Historia de Colombia*, Vol. 1, Bogotá, Editorial Planeta S. A. 1989, p. 140.

Por ejemplo, el comercio que se realizaba en Chocó a través de los tratantes o comerciantes itinerantes dependía de la actividad minera, porque estaba orientado a surtir de artículos a los pocos consumidores existentes: los señores de minas. Desde muy temprano "cuando el Chocó era una frontera inhóspita atrajo también a muchos tratantes que esperaban adquirir un capital con las ganancias que se obtenían de los mineros"[7]. De suerte que las épocas de bonanza aurífera atraían comerciantes que, con las crisis, también se veían afectados. El apogeo de las mercancías estaba atado irremediablemente al oro porque no existían sectores manufacturero, encomendero ni de hacendados que fueran una alternativa de consumo. La ruina de un minero ocasionaba pérdidas al comerciante que le había dejado mercancías a crédito, o por lo menos disminuía posibilidades de ganancias al mercader.

A finales del siglo XVII y comienzos del XVIII la bonanza aurífera fue grande y atrajo muchos tratantes que dinamizaron el comercio, motivo por el cual el contrabando de oro y mercaderías llevó a la corona española a cerrar el río Grande del Darién (Atrato) a dicha actividad. El comercio legal y sobre todo el de "contrabando se perpetuó a lo largo de toda la historia colonial y produjo como reacción la clausura de costas y ríos de navegación"[8], como la de esta arteria fluvial. Dicha medida no fue otra cosa que un verdadero bloqueo comercial impuesto y mantenido durante un siglo con catastróficas consecuencias para la vida de estos territorios. Jiménez Donoso, en su visita al Chocó, decía que "para el aumento y progreso del comercio no se podría dar una cosa mejor que abrir el trato por el río, porque abaratándose todos los mantenimientos y caldos que son renglones fuertes, no perecerían de miseria los naturales y tendrían salidas todas las producciones de la tierra"[9]. El mismo visitador sostenía que nadie entendía las razones de haber cerrado dicha vía, lo cual había sumido en la miseria a las provincias.

---

[7] Ibíd., p. 142.

[8] Enrique Ortega Ricaurte, *Publicaciones del departamento de bibliotecas y archivos nacionales*, Bogotá, Editorial Kelly, 1954, p. 229.

[9] Ibíd., p. 230.

En la segunda mitad del siglo XVIII, y como resultado de aquel cierre, las provincias del Chocó se hundirían en una profunda crisis económica que afectaría todos los sectores, en especial el minero. Muchos dueños de esclavizados se retiraron de la región al sentir amenazado su capital por los altos costos de mantenimiento de las cuadrillas, y dieron paso a la proliferación de pequeños esclavizadores con cuadrillas compuestas por un bajo número de esclavizados, como se puede observar en el siguiente cuadro.

Cuadro 1
Relación esclavizadores y propiedades

Esclavizador	No. de esclavizados	No. de propiedades mineras	No. de propiedades agrícolas	Año
Juan Bautista Dávila	17	3	2	1808
Carlos Miguel de la Cuesta	65	3	8	1808
Miguel Ignacio de la Cuesta	X	X	X	1810
Brígida Fernández	9	X	3	1818
Ana María de la Cuesta	51	3	5	1809
Francisco Javier de Conto	X	X	X	1815
Clemencia Pontero	X	X	X	1821
María Agustina de Conto	X	X	X	1828
Rafael Conto	44*	Muchos	Muchos	1850
Josefa de Oviedo	7	X	3	1808
Incolaza Becerra	35	5	9	1810
Saturnino Lloreda	X	X	X	1821
Juan Morano	5	X	X	1813
Manuel Salazar	6	X	2	1813
Nicolás Salazar	7		5	1814
Juan Ferrer	3	X	X	1814
Mariano Sánchez	5	2	4	1814
María Francisca de Córdoba	6	X	1	1814
Rosa Bejarano	46	X	X	1814
Catalina Maturana	134	Muchos	Muchos	1819
Lugarda de Torres	12	X	1	1820
Carlos María de Andrade	55	3	23	1823
Ana María Bustillos	6	X	X	1825
Gertrudis Polo	16	X	6	1825
Manuel Alberto Guerrero	6	X	X	1826
Melchor Barona				

* = 24 son manumisos por la ley. X = No existen datos
Fuente: Cuadro elaborado a partir Sergio Mosquera, *Memoria de los últimos esclavizadores en la provincia de Citará*, vol. 1, Medellín, Promotora editorial de autores chocoanos, 1996.

Por esto, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, los Conto, Cuesta, Córdoba, Becerra, Lloreda, de Diego y Maturana, entre otros, serán los nuevos esclavizadores radicados en la provincia, quienes legan a sus descendientes la preeminencia social.

La crisis del siglo XVIII pudo ser propicia para que muchos esclavizados consiguieran negociar su libertad con unos amos al borde del colapso económico; de esta manera se acentuó más la crítica situación del régimen.

Manumisiones

Muy pocos estudios han considerado las diferentes estrategias de manumisión en la incidencia y aceleración de la crisis del régimen esclavista. La poca atención que esta perspectiva ha merecido por parte de los estudiosos del tema es una negación de la influencia ejercida por la gente negra como actores activos de este proceso desintegrador. Por otra parte, con ello se refuerza la idea de que las manumisiones, y la crisis esclavista, fueron producidas por factores externos al sistema o simplemente por obra filantrópica de los esclavizadores. Pero nada de eso es cierto ya que la búsqueda de la manumisión de la gente afrodescendiente fue una amenaza constante para la estabilidad económica, social y política del régimen, puesto que ese objetivo entrañaba acciones de fuerza que creaban pánico en los inversionistas, miedo a la pérdida de capitales y temor a la subversión del orden, todo lo cual mantuvo a los esclavizadores en permanente tensión psicológica.

Durante todo el periodo colonial, los(as) esclavizados(as) africanos(as) lucharon incansablemente por conseguir libertarse de la esclavización, pues nunca antes habían vivido y padecido sus efectos. Por su parte, los(as) esclavizados(as) afrocolombianos(as), aunque nacidos(as) bajo este régimen, lo cual pudo generar variados comportamientos ante el sistema, tampoco asumieron una actitud pasiva y de resignación ante los padecimientos. Unos y otros aprovecharon todas las estrategias posibles para alcanzar el objetivo más deseado: ser libres.

En las automanumisiones pudo haber jugado un papel determinante la aplicación de nuevas medidas que posibilitaran la compra de la libertad, una opor-

tunidad que encontró el esclavizador para dar de baja a mano de obra cansada, envejecida, depreciada, poco productiva, y recuperar de esta manera algo de la inversión. Igualmente influyeron la proximidad de leyes y presiones que presagiaban el fin del sistema, entre ellas la manumisión de partos, expedida primero en Antioquia. Por otro lado, los efectos de un periodo de prosperidad podían generar distensiones en el sistema que beneficiaran la acumulación por parte de los esclavizados, así como un periodo de crisis podía traer dificultades económicas a los amos para que optaran por liberar parte de la cuadrilla.

En las regiones de Nóvita y Citará se pueden distinguir varias estrategias utilizadas en la búsqueda de la libertad, las cuales se agruparán en dos grandes bloques: las acciones de fuerza y la resistencia activa. Éstas se combinaron durante la colonia, aunque hubo periodos en que una práctica pudo ser más frecuente porque existían condiciones favorables.

Acciones de fuerza

Fueron sin duda una de las primeras formas como los(as) recién capturados(as), ahora esclavizados(as) en América, reaccionaron contra el sistema a través de la resistencia activa buscando la manera de escapar a la nueva condición. Estas acciones se caracterizaron por recurrir a estrategias no legitimadas por la sociedad dominante, en las que se acude a la fuerza: una especie de guerra de guerrillas en algunos casos, o la utilización maléfica del conocimiento ancestral para combatir a los amos.

Esta estrategia conoció su mayor desarrollo durante los primeros siglos coloniales, y se manifestó a través del cimarronismo, los palenques, la rebeldía, sublevación o protesta, que en ocasiones llevaba al asesinato de los amos, el suicidio y el infanticidio. Particularmente el siglo XVIII americano fue una época de gran efervescencia de los levantamientos de la gente afrodescendiente por alcanzar la libertad; los movimientos armados en Haití, Puerto Rico y Cuba son muestras de esa onda expansiva que amenazaba propagarse por el continente.

Vale la pena insistir en que esta estrategia, en la región bajo análisis, se mira dentro de una concepción de lo individual que se podía expan-

dir a una acción de grupo que, al conseguir el objetivo, se tornaba defensiva, carente de objetivos ideológicos tendientes a luchar por la abolición del régimen.

Rebeldías, protestas y sublevaciones

Los levantamientos no necesariamente contenían la intención de una fuga; en ocasiones iniciaban demandas por mejores tratos, y su radicalización, con el temor al castigo, obligaban a una huida o la solicitud del cambio de amo[10]. En 1811 se venía preparando en Bebará una protesta de esclavizados(as), al parecer por las injusticias que padecían, pero fueron traicionados por el esclavizado Salvador. Aunque muchos huyeron, fueron capturados posteriormente y los cabecillas, Juan de la Cruz, Santiago, Gerónimo y Juanico, pertenecientes a don Melchor de Barona, fueron desterrados a Panamá[11]. Estos movimientos podían dar como resultado la alternativa de la libertad a través del cimarronismo.

En la misma localidad de Bebará, en el año 1788, el esclavizado Joaquín de Rivera dio muerte a su ama, doña Luisa de Córdoba, en señal de rebeldía y protesta "porque era mucho el cautiverio que tenía y que lo que hacían seis piezas (de esclavos) en un día, quería su Ama que el declarante lo hiciese en uno"[12].

De igual manera don Melchor da cuenta de que en su poder está el "negrito Juan hijo de Tomasito a causa de no querer servir a sus amos...". Al parecer la rebeldía de aquel esclavizado se debe a la crueldad con que sus amos tratan a la gente negra[13].

---

[10] Rogerio Velásquez. *El Chocó en la Independencia de Colombia.* Bogotá. Editorial Hispana. 1965. pp. 87-94.

[11] Testamento de don Melchor de Barona. Notaría Primera de Quibdó. Libro de 1822. ff. 76r-98r.

[12] Causa criminal contra Joaquín de Rivera, esclavo. Por la muerte que executó en su ama Luisa de Córdoba. AHNC. Fondo Negros y Esclavos. ff. 511-561. Recopilación Bernardo Leal. Citado en *Revista América Negra,* 2. Bogotá, 1991. pp. 199-206.

[13] Testamento de don Melchor de Barona. Cláusula 106.

Estos casos manifiestan el recurso a la fuerza en forma ofensiva que no sólo afectaba o ponía en peligro los niveles de productividad de los entables mineros sino que alteraba la estabilidad social. Pero a la fuerza también recurrieron los(as) afrodescendientes para emplearla de manera negativa, es decir, utilizaron en forma mínima su capacidad de trabajo para rendir menos. Este recurso constituyó una estrategia para disminuir la producción. Por esto se han encontrado algunos casos en los cuales los esclavizadores se quejan sosteniendo que los(as) esclavizados(as) obtienen más oro en un día de trabajo para sí que durante toda la semana que trabajan para su respectivo amo. Algunas veces estas gentes eran consideradas ladrones pues el esclavizador no se explicaba cómo conseguían el pago de su libertad.

La estrategia de la fuerza negativa contribuye a explicar cómo lograban los(as) afrodescendientes, en algunos casos, obtener el oro suficiente para comprar la libertad. En ocasiones, lavando a escondidas los canalones y las minas de los amos donde ya sabían que habían dejado la veta de oro, pues cuando trabajaban para ellos pasaban de largo por ella. Con esta estrategia tendrían fuerzas para trabajar en las horas o días de descanso porque ahorraban energías y fuerzas para invertirlas en los esfuerzos por lograr la automanumisión.

La vía armada: cimarronismo y palenques

Constituyó la primera hazaña de los(as) esclavizados(as) para escapar a la institución; esta estrategia fue muy frecuente entre los(as) recién llegados(as) y, a menudo, estaba acompañada del uso de las armas. La fuga hacia lugares casi inaccesibles dio como resultado la construcción de poblados-fortaleza denominados palenques. Sin embargo, no toda fuga terminaba en la edificación de un palenque. Algunas fugas masivas con posterior dispersión constituían cimarrones errantes, quizás como mecanismo de defensa para evitar delaciones en caso de captura. Si éstas eran frecuentes se desestimularían los esfuerzos colectivos para edificar palenques permanentes, optándose por una constante movilidad de los que se construyeran.

En el Chocó, los estudios de los palenques, además de la dificultad producto de la poca estabilidad, han contado con un referente que los hacen difusos y les restan importancia: el recuerdo de San Basilio. Éste y otros,

en la Costa Caribe, son los más conocidos quizás por su grado de beligerancia y duración. Por tanto cuando se habla de estos territorios de libertad inconscientemente se comparan con los que existieron en otras regiones, los cuales no lograron el mismo grado de difusión.

En la región chocoana, esta estrategia libertaria cobró cierta importancia en Bebará, Tadó y Charambirá[14], entre otros ejemplos, donde durante algún tiempo se edificaron palenques organizados. Tadó, voz que algunos indigenistas han traducido como "río de sal", ha llamado la atención de la historiadora Adriana Maya para estudiar su similitud con un poblado del mismo nombre existente en la república africana de Togo, cuyo nombre, en lengua de los fon y de los ewe, traduce ciudad amurallada, en el sentido de apalencada[15]. De acuerdo con Maya, el toponímico de este lugar chocoano pudo tratarse de un intento de réplica del territorio del cual fueron arrancados algunos prisioneros para ser esclavizados en estos lugares. Este análisis cobra importancia al estudiar los movimientos sociales ocurridos en dicho lugar durante el siglo XVIII, que lo convirtieron en una zona de frecuentes levantamientos de la población esclavizada. Fue particularmente sobresaliente el comandado por el esclavizado Barule, traído de Jamaica, lugar que junto a Puerto Rico, Cuba y Haití se estaba convirtiendo en foco de grandes movimientos para subvertir el régimen en el Caribe. Tal vez Barule haya alcanzado a ser influenciado por este pensamiento y, al ser trasladado al Tadó chocoano, intentó continuar la lucha.

En esta localidad, Barule logró convencer a los hermanos Antonio y Mateo Mina, también esclavizados, y a dos cabecillas más para llevar a cabo un gran levantamiento junto con cerca de tres mil esclavizados más; según informe del gobernador, dieron muerte al minero y a catorce españoles. Él fue elegido soberano del palenque que se creó en 1728, conformado por gente belicosa y activa de crecido número[16].

---

[14] De ellos da cuenta Nina S. de Friedemann, *La saga del negro*, Bogotá, Universidad Javeriana, 1993, p. 68.

[15] Conversaciones personales, Quibdó, 1997.

[16] *Libro de Reales Cédulas y Órdenes*. Tomo IX. 16 de octubre de 1733. Biblioteca Nacional de Colombia. Citado por Rogerio Velásquez. *Voces geográficas del Chocó en la historia y en la toponimia americana*. Medellín, Editorial Lealón, 1981, pp. 178-181.

A pesar de estos casos, conocidos y documentados, la estrategia individual parece haber sido bastante frecuente, así como la captura de quienes intentaban dicha aventura. Por ejemplo, en el documento de compraventa del esclavizado José Hilario, vendido por el misionero don José Nicolás de Viedma y Cortés a don Joaquín Pino, se asegura que éste se halla "libre de empeño, deuda, obligación e hipoteca especial ni general que no la tiene ni otro vicio o defecto que el de cimarrón con cuya condición se lo vende..."[17]. ¿Quién sería este esclavizado? ¿Quiénes lo acompañaban? ¿Dirigiría un grupo? Estas son algunas de las inquietudes que están por resolver. Los documentos arrojan pocas luces porque ellos no son específicos del tema, y sólo hacen una alusión muy tangencial.

La hidronimia, o forma como se nombraron algunos ríos, también es reveladora de la estrategia que se viene analizando. Al respecto llama poderosamente la atención la existencia de una quebrada en Murrí llamada La Cimarrona, mencionada en el testamento de don Carlos Miguel de la Cuesta[18]. Es plausible suponer que bautizar dicha quebrada con aquel nombre obedeció a la lucha que libró o quizás el dominio que ejerció una mujer en el curso de aquellas aguas frente a su amo en defensa de la libertad.

Por el carácter disperso del poblamiento chocoano se puede afirmar que éste es un gran palenque donde la gente negra que alcanzaba la libertad, por cualquier medio, construía poblados alejados de los centros de poder del Estado esclavizador. Si la manumisión se conseguía por medio del cimarronismo, era estratégico establecerse en lugares inexpugnables para la gente blanca y así protegerse de una captura. La región de la Serranía de Baudó, en la provincia de Nóvita, fue uno de esos territorios-refugio que albergó a la gente *libre*[19], en su mayoría provenientes de la provincia de Citará.

---

[17] Notaría primera de Quibdó. Libro de 1816. f. 56v.

[18] Testamento de don Carlos Miguel de la Cuesta. Cláusula 17. En Sergio Mosquera, *Memorias de los últimos esclavizadores en Citará. Historia documental*. Medellín. Promotora editorial de autores chocoanos. 1996. p. 30.

[19] Los indígenas del Chocó usan la expresión "libres" para referirse a la gente de piel negra.

Mucha gente negra salida del Real de minas de Cértegui siguió el curso del río de este mismo nombre que desemboca en el Quito, el cual recibe aguas del río Pató, y se estableció en el Alto Baudó. Se han seguido algunos casos como el del esclavizado Esteban Palacios, hijo de Pedro Nicolás Palacios, quien lo manumitió en 1808 y ambos siguieron la ruta del Baudó[20]. Así mismo, el ex-esclavizado Brisio Palacios, perteneciente a la misma mina, compró en 1822 la libertad de Petrona, probablemente su mujer, en 300 pesos; posteriormente falleció en la población de Nauca donde se había establecido[21]. Ésta es la causa de la frecuencia del apellido Palacios entre los habitantes de esa región-refugio; casi todos son descendientes de libertos de la mina de Cértegui, que durante más de un siglo perteneció al esclavizador Matías Tres Palacios y a sus descendientes.

La resistencia activa

Las estrategias de la resistencia activa para obtener la libertad se asocian a un cambio metodológico de los(as) esclavizados(as), que renuncian a la confrontación, las acciones armadas o las vías de hecho. Se trata de luchar por la manumisión con herramientas consideradas lícitas por el sistema, pero jamás implica la renuncia al objetivo del sueño de la libertad. Este viraje pudo estar influenciado por una interiorización del derrotismo ante los constantes fracasos en las fugas o una manifestación de las distensiones del sistema en una etapa de decaimiento que mejoró las relaciones entre amos y esclavizados. Al finalizar el siglo XVIII las manumisiones por la vía negociada prevalecen en las provincias de Nóvita y Citará, como se observó al consultar los libros de compraventas y libertades del archivo notarial de Quibdó y como se verá en seguida, situación similar se observará en el Pacífico según Romero[22].

---

[20] Sergio Mosquera y Liliana Cantillo, *Diccionario genealógico de la provincia de Citará*, Quibdó, Artes e Impresiones Don Bosco, 1997, p. 115.

[21] Notaría Primera de Quibdó, Libro de 1822, f. 87.

[22] Mario Diego Romero, "Arraigo y desarraigo de la territorialidad del negro en el Pacífico colombiano", en Astrid Ulloa (comp.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*, Memorias del coloquio, Bogotá, Biopacífico-Icanh, 1993, p. 28.

Recompensa por servicios

En un sistema donde existen los premios y los castigos se estimula la búsqueda de los primeros y se reprimen, castigan o penalizan ciertas conductas para evitar su práctica. Los esclavizadores lograron atraer los fieles servicios de sus esclavizados(as) bajo la promesa, y costumbre, de manumitirlos. Los actos realizados por la gente negra esclavizada que valiera dicho premio servían para ser dignos de imitar por los de su condición; esto estimuló la sumisión y fidelidad para servirle al amo con riesgo y empeño de su propia vida, a fin de que aquél lo recompensara con la libertad.

La delación no sólo la utilizó el amo para disminuir los castigos al esclavizado capturado sino también para recompensarlo con la libertad. El esclavizado Salvador, citado anteriormente, además de obtener su libertad fue premiado con la de Petrona su mujer, y don Melchor le fio la libertad de sus hijos por delatar los planes de sublevación[23].

En la crisis política y militar que empezó en 1815, muchos hombres negros esclavizados se alistaron como espías y delatores en busca de su libertad. El comandante realista Julián Bayer dirigió la expedición por el río Atrato para someter las tropas rebeldes. En uno de los casos otorgó escritura de libertad diciendo: "Por cuanto habiendo merecido un distinguido premio Ángel María Rodríguez, esclavo de Benito de Córdoba, por los servicios que le ha hecho en la última expedición contra tropas rebeldes, empleándose con riesgo de su vida, y con la mayor fidelidad como espía en varias ocasiones..."[24].

Otros afrodescendientes ayudaron a sus amos patriotas, ante el acoso de Bayer, e igualmente fueron recompensados con la libertad. Don Miguel Díaz y Córdoba manumitió a su mulata Espíritu Santo y su hijo Balbino en remuneración y compensación por la fidelidad y servicios que le prestaron en acompañarlo a fugarse en 1816 cuando entraban las tropas realistas[25].

---

[23] Codicilo del testamento de don Melchor de Barona, 1822.

[24] Escritura de libertad. Notaría primera de Quibdó. Libro de 1822, f. 51r.

[25] Ibíd., f. 5r y v.

Tanto realistas como patriotas buscaron los servicios de los(as) afrocitareños(as), bajo el señuelo de la recompensa, para liquidar una guerra en la que éstos no tenían intereses para participar voluntaria y decididamente. A ellos(as) únicamente les interesaba conseguir la libertad y con ello, conscientes o no, asestaban duro golpe al sistema que perdía cada vez más mano de obra.

Manumisión por gracia

No todos los esclavizados fueron destinados al trabajo en las minas; algunos sirvieron con tanta lealtad y buen desempeño en la casa de los amos que éstos, antes de morir, disponían manumitirlos por gracia. Los casos se registran en una de las cláusulas del testamento, invocando regularmente los buenos servicios recibidos por los cuales en ese momento paga la deuda contraída durante muchos años, lo cual le permite el descargo de su conciencia. Por ejemplo, doña Brígida Fernández en la cláusula 23 de su testamento dispuso que: "...*en atención también a los buenos servicios de mi esclava Dominga*, es mi voluntad que después de mis días quede libre y al efecto mis albaceas le otorguen la correspondiente carta de libertad..."[26].

Este tipo de manumisión no debió ser muy frecuente en vida de los esclavizadores porque ellos no se desprenderían con facilidad de quienes les pudieran prestar amparo en la vejez, y mucho menos de esclavizados(as) jóvenes y en buenas condiciones; además, eso implicaba descapitalización.

Blanqueamiento

Esta estrategia, especialmente desarrollada por las mujeres, resulta de aceptación muy polémica por cuanto la condición de sometidas las convertía frecuentemente en víctimas de los abusos sexuales de los amos. En consecuencia, no se puede determinar hasta qué medida ellas toleraron, buscaron y prefirieron ser "moza de blancos antes que de negro esposas"[27].

---

[26] Testamento de doña Brígida Fernández. Cláusula 23, en Sergio Mosquera, *op. cit.*, p. 49.

[27] Refrán que en los "tiempos de antes" usaban las mujeres negras del Chocó para justificar las relaciones maritales con los hombres blancos. Surgió en una conversación con la folclorista Madolia de Diego.

El blanqueamiento, proceso de mulataje consciente, apuntaba a conseguir que la descendencia pudiera obtener la libertad con más rapidez y gozara de mayor consideración social por tener un porcentaje de sangre blanca, bien muy estimado y perseguido. Fue una huida de la gente negra sobre sí misma y con ello la posibilidad de escapar de la esclavización. Esta práctica fue más frecuente entre mujeres negras y hombres blancos; regularmente la permanencia de ellas en el servicio doméstico despertó las pasiones de los esclavizadores y, ante el acoso y asedio constante a que estaban expuestas y sometidas, terminaron cediendo. En ocasiones se establecieron uniones permanentes como la de don José María Gil quien dijo "[...] que como hombre frágil ha tenido en la mencionada Antonia Rita su esclava, los hijos siguientes: Carmela, Teresa, Pedro, Francisco y Nicolás, a quienes por no poder ser esclavos éstos, ni su madre, les da carta de ahorro y manumisión"[28].

En otras ocasiones aquellos hombres blancos mantenían en secreto las relaciones "ilícitas" con sus esclavizadas por guardar el honor y por vergüenza social; pero no podían esconder el color de la piel de sus hijos, y tarde o temprano ese secreto a voces terminaba siendo público. Así ocurrió con don Felipe Pontero, quien creyó llevarse a la tumba el resultado de sus relaciones, pero su madre doña Ana María de la Cuesta dijo que "[...] se les otorgue carta de libertad a la mulatica llamada Melchora, y Rosalía, mis esclavas, por ser estas hijas naturales del citado mi hijo don Felipe Pontero"[29].

La estrategia de blanqueamiento o mulataje fue llenando cada día más la sociedad citareña de gente libre que escapaba a la esclavización; en los testamentos de los esclavizadores estos hechos, como los acabados de citar, se registraron cada vez con mayor frecuencia, lo cual es una manifestación de la regularidad creciente del fenómeno[30].

---

[28] Escritura de libertad. Notaría primera de Quibdó. Libro de 1820, f. 44v.

[29] Testamento de doña Ana María de la Cuesta, cláusula 18, en Sergio Mosquera, *op. cit.*, p. 57.

[30] Se puede observar en los testamentos recopilados allí mismo.

La automanumisión[31]

Con este término se hace referencia a la compra de la libertad por el (la) esclavizado(a) o por un familiar suyo de igual condición o que lo haya sido. Básicamente constituye una estrategia de largo aliento, a través de la realización de trabajos en los días y horas de descanso, ahorrando el oro conseguido para esperar la oportunidad de acudir ante las autoridades y solicitar el "justiprecio", por "personas de ciencia, experiencia y conciencia". Llegado ese instante, el alcalde pedáneo, junto al protector de menores, citaba a las partes para el arreglo del precio. En aquel empeño (adquisición del oro) el (la) esclavizado(a) se podía tardar varios años; según los cálculos de Tovar, alrededor de cinco años[32]. Este largo aliento se extendía en la medida en que un miembro de la familia, ya libre, se sacrificaba por rescatar a otros miembros. En el caso de Juan José Valencia, esclavizado quien fuera de la mina de Tutunendo, sacó de la esclavización a sus hijos Lucas, José Ignacio y Cayetana[33]. De igual manera Narciso Palacios compró la libertad de sus primos Rufino e Isabel, esclavizados de la mina de Cértegui[34].

A continuación aparece una carta de manumisión.

> En e pueblo de san Francisco de Quibdó capital de la provincia de Citará a veinte y ocho de marzo de mil ochocientos ocho ante mi don Dionisio de Villar teniente gobernador y corregidor de naturales de este dicho pueblo y de los testigos con quienes actuó por impedimento del único escribano pareció presente don Francisco Xavier de Contó corregidor de los naturales del pueblo de Lloró a quien certifico conozco: Que como apoderado de Agustín Calvo, y en virtud de la misiva que se agrega y de su tenor el siguiente otorga: que da a nombre de su parte, carta de ahorro y libertad en forma a cinco piezas de esclavos madre e hijos llamados Maria Crisanta, Bernardino, Josef, Manuel y Ysidro todos esclavos de dicha su parte y por

[31] El término *estrategia de largo aliento para compra de la libertad* viene siendo acuñado por Jaime Arocha Rodríguez.

[32] Hermes Tovar. "La ruptura con el pasado colonial", en José Antonio Ocampo (ed.), *Historia económica de Colombia*, Bogotá, Siglo XXI Editores, 1987, p. 101.

[33] Escritura de libertad, Notaría primera de Quibdó, libro de 1813, f. 122v.

[34] Ibid., f. 150r v.

el precio y cantidad de novecientos sesenta pesos de plata que confiesa tener recibidos su parte en dinero de manos de la referida María Crisanta, sobre que por no ser de precente su entrega para que yo dicho teniente la certifique la confiesa renuncia alegar lo contrario la excepción y ley de la non numerata pecunia prueba de su recibo y demás del caso, y desde hoy en adelante se desapodera desiste quita y aparta del derecho de acción posesión, propiedad de dominio y señorío que a dichos esclavos tenía adquirido su parte, y todo, a su nombre lo cede renuncia y traspasa a favor de los libertos, dándoles como les da el poder irrevocable en su favor y causa propia como se requiere y es necesario para que traten y contraten compren y vendan parezcan en juicio otorguen escrituras y testamentos memorias cobdicilos y poderes, y hagan todo cuanto una persona libre y no sujeta a servidumbre pudiera hacer, usando en todo de su libre y espontánea voluntad. Y se obliga el otorgante a nombre del otorgante a que en todos los tiempos les será cierta, segura firme, y valedera esta escritura de libertad la que de su parte ni sus herederos la reclamaran ni contradirán en manera alguna; y caso que lo intenten, por el mismo hecho no serán oídos en juicio ni fuera de el como no lo es quien intenta acción o derecho que no le pertenezca, y se ha visto haber aprobado y revalidado en esta escritura de libertad añadiendo fuerza a fuerza y contrato a contrato con todas las cláusulas vínculos y solemnidades que para su validación se requieran. A cuya seguridad cumplimiento y firmeza se obliga a nombre de su parte conforme a derecho. y estando presente la citada María Crisanta, habiendo oído el tenor y forma de esta escritura de libertad en su favor y de sus hijos otorgada dijo: Que a su nombre y el de éstos la aceptaba y la acepto. En cuyo testimonio así lo dicen y lo otorgan, firma el que sabe y por la que dijo no saber lo hace a sus ruegos Domingo Martínez conmigo dicho teniente y testigos por el impedimento del referido.

José Dionisio de Villar Francisco Xavier de Conto

(hay firmas)[35]

[35] Ibid., ff. 28rv-30r.

El anterior es el documento que garantizaba el nacimiento a la libertad de quienes habían sido esclavizados.

A continuación se presenta un cuadro resumen de automanumisiones entre 1800 y 1850.

Cuadro 2
Manumisiones de 1808 a 1850 en la provincia de Citará

Años	Número
1808 - 1818	71
1819 - 1828	242
1829 - 1838	69
1839 - 1848	22

Fuente: Notaría Primera de Quibdó. Libros de registro e instrumentos públicos, 1808-1850. Datos del autor.

Cuadro 3
Compra Venta de 1808 a 1850 en la provincia de Citará

Años	Número
1808 a 1818	239
1819 a 1828	208
1829 a 1838	257
1839 a 1848	117
1849	4

Fuente: Notaría Primera de Quibdó. Libros de registro e instrumentos públicos, 1808-1850. Datos del autor.

Son repetitivos los casos de manumisión para hijos(as), hermanos(as), primos(as), nietos(as) y esposas, los cuales permiten hablar de "empresas de manumisión familiar" que involucran a todos los miembros de la familia. Carlos Aguirre, al observar este fenómeno en la ciudad de Lima, sostiene que "la libertad de un esclavo era un asunto que trascendía largamente la decisión individual e involucraba a la familia entera. Habría que añadir que no se trataba solamente del factor afectivo, que ciertamente era muy importante, sino que además la libertad estaba encadenada con

otras, dentro de una estrategia de cascada de manumisión progresiva"[36]. Es decir, un integrante de la familia que lograba ser manumitido o manumitirse quedaba comprometido a conseguir o por lo menos colaborar con la manumisión de otros miembros. Además esto reforzaba los lazos de unidad familiar.

En dichas "empresas de manumisión" muchos esclavizados(as), y familias enteras, invirtieron sus primeros capitales acumulados. En estas "empresas" es importante señalar la estrategia de la liberación de la mujer ya que por esta vía se podía obtener la libertad de los hijos, puesto que la condición de esclavización se heredaba por vía materna. Tal vez por ello "Segundo Mena promovió expediente acerca de su mujer Micaela Mena, y sus dos hijos Basilia y Juan[...] por tanto otorga así, y a nombre de los demás interesados, que da carta de ahorro y libertad en forma a la expresada Micaela, Basilia y Juan hijos de la dicha por la citada cantidad de setecientos patacones..."[37]. En el cuadro 4 se pueden apreciar algunos casos en que son los hombres ex-esclavizados quienes pagan la manumisión de sus mujeres, lo cual confirma la apreciación expresada. Así mismo, es importante el análisis de las manumisiones femeninas, especialmente en edades fértiles, por la perspectiva a largo plazo de aumento progresivo de la población afrodescendiente libre.

Probablemente el mayor número de mujeres manumitidas obedezca a otro recurso utilizado por la gente negra en virtud de que los precios de las mujeres eran mucho más bajos que los de los hombres. Además, la esclavización retenía más a los hombres que a las mujeres. En el cuadro 5 se puede seguir observando la tendencia a manumitir más hombres que mujeres, especialmente en el caso de los esposos; de igual manera llama la atención, y corrobora lo anterior, que es mayor el número de mujeres, sobre el número de hombres, que logran automanumitirse. Quizás eran los hombres quienes conseguían el dinero y se lo daban a ellas para que compraran su libertad, o tal vez ellas con sus propias agencias reunían el dinero necesario. En estos casos se puede comprobar que la automanumisión comprometía a todos los miembros de la familia, en el sentido de empresa que se ha venido señalando.

---

[36] Carlos Aguirre. "Agentes de su propia emancipación: Manumisión de esclavos en Lima, Perú, 1821-1854", en *América Negra*, No. 4, Bogotá, 1992, pp. 101-134.

[37] Escritura de libertad. Notaría primera de Quibdó. Libro de 1818, ff. 108rv-109r.

Cuadro 4
Manumisiones de maridos a mujeres de 1808 a 1850
en la provincia de Citará

Nombre liberta	Dueño	Nombre marido	Valor	Fecha
María Rosa Moreno	Tomas Pérez	Juan Mayo	80 pesos	29- V - 13
María Luisa de la Cuesta	María Teresa Viera	Miguel Cabrera	140 pesos	03- XII- 13
Josefa	Antonia Valencia	José Ramón		04 - V - 18
Leonor	Antonia Valencia	José María	400 pesos	04 - V - 18
María Crisanta e hijos: José, Manuel e Isidro	Francisco de Córdoba	María Crisanta	960 pesos	28 - III - 08
Cayetana e hijo Domingo	Nicolasa Becerra	Silvestre	400 pesos	20 - VI - 10
Concepción	Pedro Portillo	Joaquín		
Silveria	Francisco Antonio	Pedro Murillo	100 castellanos	08 - V - 21
Quitería	Santiago de Córdoba	Francisco Valois	200 pesos	02 - IX - 26
Josefa	Francisco Javier	Luis José Romaña de Conto	200 pesos	18 - I - 15
Total 1808 - 1850	**Mujeres 228**	**Hombres 172**		

Fuente: Notaría Primera de Quibdó. Libros de registro e instrumentos públicos, 1808-1850. Datos del autor.

Cuadro 5
Manumisiones según nexo y sexo

Nexo	Mujeres	Hombres
Padre	16	21
Madre	17	12
Hermano (a)	5	7
Tío (a)	2	4
Primo (a)	1	1
Abuelo (a)	1	5
Madrina	1	2
Esposo (a)	19	1
Cuñado (a)	2	2
Padrastro	1	0
Por sí mismo (a)	70	65

Fuente: Notaría Primera de Quibdó. Libros de registro e instrumentos públicos, 1808-1850. Datos del autor.

Para los esclavizados(as), la obtención de la manumisión –en ocasiones– estaba llena de trabas y no era un asunto tan fácil. Algunos amos, cuando se trataba de esclavizados(as) "especializados(as)" en determinado oficio, buscaban evitar perderlo(a) por cuanto era mano de obra difícil de remplazar. En otros casos el deseo de libertad se veía amenazado porque los amos acusaban al esclavizado de haberles robado. Ésta fue la situación en la cual estuvo comprometida la libertad del esclavizado Dionisio cuando "Julián Palacios habiendo venido a libertar a su hermano Dionisio esclavo de la mina de Sertiga [...] después de haber consignado doscientos veinticinco patacones para el efecto indicado... el ciudadano José Antonio Mayolo ha pedido embargo de esta cantidad diciendo que Dionisio ha robado el canalón de la dicha mina [...]"[38]. Luego de las investigaciones se desvirtuaron las presunciones del apoderado de la mina y se le otorgó la manumisión a Dionisio.

Conclusiones

Los esclavizados afrocitareños no desaprovecharon ninguna estrategia que el sistema les ofreciera para buscar su libertad. La persistencia de esta gente en su objetivo socavó el régimen y, a la larga, influyó en su crisis y disolución. Este reconocimiento obliga a volver la mirada sobre los procesos de manumisión para ver a los afrocolombianos como agentes de su propia libertad. Aunque todavía no se pueden emitir aseveraciones definitivas, este trabajo es una aproximación a la temática. Faltan muchas investigaciones regionales que permitan ampliar el espectro y realizar generalizaciones.

Bibliografía

Colmenares, Germán, *Historia económica y social de Colombia*, tomo II, *Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800*, Bogotá, La Carreta Inéditos, 1979.

_____, "La economía y la sociedad coloniales", en *Nueva Historia de Colombia*, vol. 1, Bogotá, Editorial Planeta S. A., 1989.

De Friedemann, Nina S., *La saga del negro*, Bogotá, Universidad Javeriana, 1993.

[38] Ver expediente, Notaría primera de Quibdó, Libro de 1826, f. 52r.

Ortega Ricaurte, Enrique, *Publicaciones del departamento de bibliotecas y archivos nacionales*, Bogotá, Editorial Kelly, 1954.

Velásquez, Rogerio, *El Chocó en la independencia de Colombia*, Bogotá, Editorial Hispana, 1965.

_____, *Voces geográficas del Chocó en la historia y en la toponimia americana*, Medellín, Editorial Lealón, 1981.

Mosquera, Sergio, *Memorias de los últimos esclavizadores en Citará*. Historia documental, Medellín, Promotora Editorial de Autores Chocoanos, 1996.

Mosquera, Sergio y Cantillo, Liliana, *Diccionario genealógico de la provincia de Citará*, Quibdó, Artes e Impresiones Don Bosco, 1997.

Ulloa, Astrid (comp.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*, Memorias del coloquio, Bogotá, Biopacífico-ICAN, 1993.

Ocampo, José Antonio (ed.), *Historia económica de Colombia*, Bogotá, Siglo XXI Editores, 1987.

el chocó:
LIBERTAD Y POBLAMIENTO 1750-1850[1]

Orián Jiménez

Introducción

Verde, negro, pobre y biodiverso, el litoral Pacífico se asoma ante nuestros ojos como una tierra promisoria y extraña. Pero lo que algunos olvidan es que el Pacífico se ha ido construyendo con dolores como la esclavitud de la gente negra y las vejaciones contra las sociedades indígenas. En este escrito se reflexionará en torno a lo que significó la dinámica regional de la esclavitud, sus repercusiones en los procesos de poblamiento de las zonas apartadas del Chocó y la construcción territorial en la primera mitad del siglo XIX.

---

[1] Con el profesor Armando Martínez Garnica, de la Universidad Industrial de Santander, y otros investigadores de distintas universidades del país, hemos venido desarrollando la segunda etapa de un proyecto que busca construir, poco a poco, una historia de la formación del Estado-nación en Colombia, vista desde las provincias. Armando Martínez, director de este grupo de investigadores, y Juan Plata, funcionario de Colciencias, han puesto todo su empeño a pesar de los obstáculos institucionales y económicos. Fruto de este trabajo apareció el primer avance en el *Anuario de historia regional y de las fronteras*, vol. VI, Bucaramanga, septiembre de 2001. Algunas ideas de la segunda parte de este artículo fueron recogidas dentro de tal investigación; otras son el resultado de mi tesis de maestría en Historia en la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. En el primer encuentro que tuvimos en Bucaramanga para discutir los resultados de tal investigación, en junio de 2000, Armando Martínez, en un lenguaje muy santandereano, llamó al Chocó la "provincia muérgana" del Estado de la Nueva Granada, según él, porque no se acomodaba del todo a los lineamientos teóricos del sociólogo Norbert Elias, inspirador teórico del proyecto, y porque no cumplía con dos de los requisitos para construir el Estado nación: monopolio de la fuerza y monopolio fiscal.

Han pasado 150 años desde que las elites neogranadinas representadas por José Hilario López decidieron dar término jurídico a la esclavitud. En ese lapso muchos sucesos históricos parecen quedar en el olvido; éstos se utilizan hoy con intenciones políticas para legitimar tanto los discursos a favor de lo afrocolombiano como los que, con visiones "mestizantes", pretenden negar la historia de tres siglos de esclavitud en el Nuevo Reino de Granada, y ven como peligroso el hecho de que los descendientes de los esclavos deportados durante la trata trasatlántica estén reclamando el derecho a la propiedad de sus tierras y a un trato menos asimétrico por parte del Estado colombiano y la sociedad mayor. Los que desconocen el aporte negro a la "cultura colombiana" se amparan en argumentos y frases controvertibles desde el punto de vista histórico. Unos alegan que primero fueron los indios, que son ellos los "verdaderos" propietarios de las tierras; otros argumentan que los negros no tienen una cultura propia; a algunos más, por el desconocimiento que tienen de la presencia e importancia negra durante el periodo colonial, no les cabe en la cabeza la dura tarea que organizaciones y académicos están llevando a cabo para hacer legítimo el mandato de la Constitución política de 1991: que Colombia es un país con diversidad étnica cultural y que los afrodescendientes, al igual que los blancos y los criollos en el siglo XIX, tienen todo el derecho a redefinirse en su condición étnica, y a reclamar territorios ancestrales. En nuestra sociedad, robustecida por la arrogancia de quienes ejercen el poder desde la academia y la política, buscar los ancestros españoles con genealogías en las que se ocultan las filiaciones con negros e indios es hecho meritorio y digno de extensas obras; en tanto que quienes se empeñan en construir sus proyectos de identidad bajo búsquedas distintas al culto del mestizaje o al "blanqueamiento" son tratados con mezquindad o sorna.

A la hora de sopesar el impacto de la abolición de la esclavitud en 1851 y sus implicaciones futuras, en primer lugar habría que sentar los precedentes históricos y culturales que a lo largo de tres siglos hicieron posible las relaciones amo/esclavo como una "figuración" entre establecidos y marginados[2]. Los

[2] Según Norbert Elias, "[...] el concepto de figuración ha sido expresamente creado para superar la incómoda polarización de las teorías sociológicas entre aquellas que sitúan al 'individuo' por encima de la 'sociedad' y las que colocan la 'sociedad' sobre el 'individuo' [...]". Norbert Elias, *Mi trayectoria intelectual*, Barcelona, Ediciones Península, 1995, p. 164.

esclavistas, en su condición de establecidos, desarrollaron un sinnúmero de prácticas y de lenguajes que justificaban la esclavización de los marginados: los negros. Y éstos, después de tres siglos de dominación por medio de la institución de la esclavitud, terminaron aprendiendo conductas esclavistas o rechazando, con el cimarronaje armado y la insumisión, la institución esclavista como tal, y los instrumentos de que se valían los establecidos para someterlos. Como lo señala Elias: "Hay casos en que un grupo marginal menospreciado y humillado asimila la imagen degradante que tiene de ellos el grupo más poderoso de los establecidos. Entonces, un grupo de seres humanos menospreciado tiene también una imagen de sí mismo humillante y sucia"[3]. Se mostrará que la formación del Baudó es un caso que ilustra cómo los marginados rechazan el mundo esclavista.

En segundo lugar, es necesario dejar claro que tanto la *libertad de vientres* de 1821 como la manumisión de 1851 estuvieron precedidas por políticas sobre el trato a los esclavos y por las particularidades regionales de la esclavitud en el Nuevo Reino de Granada[4]. Por lo tanto, el problema de *la*

[3] Ibíd., p. 152.

[4] La Real Cédula de 1789 que regulaba el trato y ocupación de los esclavos mandaba que "La primera y principal ocupación de los esclavos debe ser la agricultura y demás labores de campo y no los *oficios de vida sedentaria* y así para que los dueños y el Estado consigan la debida utilidad de su trabajo, y aquellos los desempeñen como corresponde, las justicias de las ciudades y villas..., arreglarán las tareas del trabajo diario de los esclavos proporcionadas a sus edades, fuerzas y robustez, de forma que, debiendo principiar y concluir el trabajo de sol a sol, les queden, en este mismo tiempo, dos horas en el día para que las empleen en manufacturas u ocupaciones [...] sin que puedan los dueños o mayordomos, obligar a trabajar por tareas a los mayores de sesenta años, ni menores de diez y siete, como tampoco a las esclavas, ni emplear a éstas en trabajos no conformes a su sexo o en los que tengan que mezclarse con los varones, ni destinar a aquellas a jornaleras[...]".

Esta disposición de la Corona ha sido entendida por la historiografía tradicional como un acto humanitario hacia los esclavos. Pero lo cierto de todo es que en el Chocó los amos hacían trabajar a sus negros desde tempranas horas del día –*cinco de la madrugada*– hasta las tres o cuatro de la tarde o hasta bien entrada la noche. La jornada laboral de un esclavo comprendía desde el nacimiento del sol hasta el ocaso: le dejaban dos horas al día para que se ocupara en labores para su beneficio personal. Sin embargo, en cada región del Nuevo Reino, los amos alteraban esta medida según sus intereses, y las necesidades de cada mina. Por ejemplo, en el Caribe colombiano los esclavos no trabajaban sino hasta el medio día.

libertad y *la manumisión* se abordará aquí desde la perspectiva regional, se tomará como ejemplo las tierras conocidas como del *paraíso del demonio*, es decir, de los países del oro, la agricultura y el refugio, conocidos más sencillamente como la región aurífera del Chocó.

Poblar tierras del demonio

Contrario a lo afirmado en la historiografía tradicional, en la que el Chocó aparece como una unidad geográfica y cultural, la consulta de las *fuentes manuscritas* sirve para identificar y construir una subdivisión regional del Chocó. Así las cosas, se percibe que el Chocó colonial estaba compuesto por cinco *comarcas* o *países:* Nóvita, Citará, Tatamá, Raposo y el Baudó. Las cuatro primeras aparecen referenciadas en el informe que el gobernador Don Francisco de Ibero envió al Rey, pues el Baudó, bajo la jurisdicción de Nóvita, se consolidó por la fuga y la migración de gentes de las otras cuatro comarcas, después de la década de 1730[5]. En este artículo tales países se reconstruyen siguiendo tanto los procesos de poblamiento como las características fisiográficas y del paisaje. Nóvita y Citará deben su existencia administrativa a una Real Cédula de 1726; Tatamá era una provincia llamada así desde la Conquista (en lengua indí-

[5] AGN, Bogotá, Impuestos varios, Cartas, tomo 7, ff. 548r.-558v. En el informe que Ibero rindió al Rey se dice que "La Provincia llamada Nóvita tiene de longitud cincuenta leguas y comprende cinco pueblos llamados Las Juntas, Los Brazos, Noanamá, Tadó y San Agustín, en los que habitan más de 600 yndios tributarios, y en los minerales hay cerca de 4000 negros esclavos sacando oro, pero como ha más de 50 años que con tan crecidas quadrillas se está sacando se hallan los minerales mui escasos, de modo que apenas consiguen el costo // para la manutención de las quadrillas, siendo por consiguiente corto el veneficio de los quintos que pertenecen a *Su Magestad.* La provincia llamada El Raposo sólo tiene un pueblo del mismo nombre con 200 yndios tributarios y habrá hasta 350 negros esclavos[...]; la provincia de Tatamá tiene dos pueblos llamados San Juan de Chamí con 250 yndios tributarios y hasta 50 esclavos; en esta provincia, aunque tiene más 40 leguas // no se han descubierto minerales[...]; la provincia del Zitará es la más pingüe de aquel gobierno; la que se entiende en más de 100 leguas de norte a sur, bañándola el caudaloso río Atrato el que desagua en la mar del Norte junto a Portovelo: dicha provincia tiene cinco pueblos llamados Lloró, Beté, Bebará, Bajayá y Quibdó. Pasan de 900 yndios tributarios, gente mui valinte y enemiga de los yndios bravos que los confinan llamados cunacunas y darienes; tiene más de 30 mine-

gena, *Tatamá* significa culebra de sal, alusión a las muchas aguas saladas). El Raposo nació a la vida administrativa como dependencia de Cali, aunque era disputada tanto por el gobierno del Chocó como por el de Popayán. El Baudó fue una zona que sirvió en los comienzos del siglo XVIII como refugio de negros, mulatos, libres e indios, huidos y cimarrones, quienes por más de medio siglo permanecieron *ocultos* y sin *policía*, razón por la que se les tildó de *arrochelados*. Baudó surgió como resistencia al maltrato que amos y corregidores daban a indios y negros en los países de Nóvita y Citará. Entonces, es necesario dejar claro que si para la monarquía y los funcionarios de la Audiencia el Chocó es una unidad administrativa que abarcaba las vertientes de tres grandes ríos, las autoridades locales, los corregidores y los dueños de los *reales de minas* hacían una distinción para nombrar a las gentes de Baudó, a las de Nóvita y a las de Citará. Por tal motivo, en este artículo se hablará de un Chocó en términos de tres países o comarcas.

Este trabajo se ocupa de Nóvita, Citará y Baudó, y se abandonarán las designaciones de *provincias*, de uso común entre algunos historiadores, para hablar, más bien, de *países*. Aquí se entiende por *país* un pequeño territorio con características geográficas y humanas particulares donde tanto el clima como el paisaje y la naturaleza de sus gentes dan origen a una cultura específica.

En tiempos de la Colonia, Nóvita era el *país del oro*, Citará era el *país del comercio* y *la agricultura*, y Baudó lo era del *refugio* y *la ausencia de control*. Las arterías fluviales y los caminos indígenas comunicaban estos *tres países* con el mar Caribe, el Océano Pacífico y el occidente del Nuevo Reino. Nóvita se distinguió por la *abundancia* de oro; Citará por la presencia india y las guerras con los poblados de españoles; y Baudó era, además del espacio del refugio y la libertad, el país tejido a partir de las relaciones interétnicas entre negros e indios. Nóvita y Citará se conocían por el predominio de gente negra e india, la rique-

rales de oro en los que trabajan hasta 500 negros, por ser cortas las quadrillas, pero con tal fortuna por la mucha abundancia que, los 500 negros // sacan tanto oro como los 4000 de la provincia de Nóvita, siendo el oro de dicha provincia quilate y medio de más ley[...]". Ibíd., ff. 550v.-552r. Año de 1735.

za de los montes, la abundancia de aguas y los sistemas de explotación basados en la minería de oro corrido, la agricultura de maíz y plátano, y el comercio. Baudó, por su parte, surgió en los comienzos del siglo XVIII como un país alterno a los de Nóvita y Citará.

Los ríos Atrato, San Juan y Baudó servían de fronteras naturales, culturales y políticas. En el Atrato, el comercio ilícito y las invasiones de los *andarieles* y los *cunacunas* frenaron la expansión que pretendían hacer comerciantes y autoridades del Reino y de Cartagena durante la Colonia. En el San Juan, los mineros y terratenientes del Valle del Cauca y de Popayán explotaron las zonas más ricas en oro sin que la Corona lograra cobrarles el impuesto del *quinto* y, en el Baudó, las *rochelas* y el cimarronaje negro, mulato e indio, mantuvieron en constante preocupación a virreyes, gobernadores y corregidores, quienes no encontraban cómo someter estos "rebeldes" a las políticas de organización fiscal, judicial y de poblamiento de los borbones.

En Nóvita, en Citará y en el Baudó, las condiciones de vida de sus habitantes eran tan variadas y disímiles del resto del Reino que llegaron a convertirse en zonas míticas para los de afuera. En términos étnicos, *Nóvita* era el país *negro*, *Citará* el país *indio*, y *el Baudó* el país *pardo* y *zambo*. Después de 1780, esta tríada de lo étnico se vio transformada por la aparición masiva de *los libres* quienes, procedentes de los *reales de minas*, se asentaron en los espacios vacíos y en los afluentes de estos tres ríos.

La opresión ejercida por las autoridades, los amos y los corregidores sobre la población negra e indígena hizo que zonas despobladas hasta finales del siglo XVII empezaran a ser ocupadas por gente negra, india y libre que huía de vejaciones y castigos. Mientras que la economía minera se concentraba en Nóvita, *país del oro*, la población negra, parda e india, expulsada de los *reales de minas* y de los pueblos, buscaba espacios donde asentarse empleando varias estrategias. En la primera operaron los nexos de solidaridad y convivencia que preexistían entre negros e indígenas, vínculos que en muchos lugares de los países de Nóvita, Citará y Baudó permitían que los indios y sus caciques alquilaran sus tierras a los libertos o que

las explotaran conjuntamente[6]. Como segunda estrategia los nuevos asentamientos de negros y de pardos se construyeron en aquellas zonas alejadas del radio de acción de las autoridades coloniales. Un tercer modelo de poblamiento fue el de los negros, pardos e indígenas que por su "conducta rebelde" fueron sacados de los *reales de minas* y los pueblos, y condenados al destierro. Y puede decirse que otro más fue "deshacer los pasos", que consistía en el repoblamiento negro y pardo de los lugares por donde antes habían pasado en condición de esclavos. El investigador que revise con cuidado los *pleitos de tierras* entre blancos esclavistas y los negros libres que reposan en los Fondos de *Testamentarías* y *Tierras del Cauca* del Archivo General de la Nación, encontrará que el poblamiento de las zonas periféricas a los *reales de minas* y los pueblos ocurrió de manera continua desde la segunda mitad del siglo XVII; en tal proceso participaron tanto los negros como sus compadres: los indios[7].

"Deshacer los pasos" era la acción de ocupar las tierras de los antiguos *Reales de minas* ya abandonados o entrados en decadencia para las ambiciones de los esclavistas, pero útiles para los negros y los libres. Así, negros, pardos y libres de todos los colores, con una batea y un jagüero, explotaron cuñas y matas de oro en meandros, *endemaos* y *caliches*. Esta forma de *poblamiento disperso* llevó a que los negros formaran sus ranchos independientes de las casas y los territorios de los amos, o bien sirvió para abrir monte y buscar nuevas vetas auríferas y territorios aislados de las zonas de ocupación, los *reales de minas*. Así, el proyecto colonizador de los negros, los pardos y los libres tomó la fuerza suficiente como para que, desde finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, los ríos Nóvita, Citará y Baudó y sus afluentes estuvieran poblados por gentes que cultivaban para conseguir la subsistencia fuera del radio de acción de las autoridades coloniales y republicanas. Esta fuerte presencia negra en los ríos y montañas del Chocó muestra también qué tan antiguos son los procesos de poblamiento de la gente negra y mulata, e indica la capacidad de los negros para reinventarse la vida, a pesar de las políticas segregacionistas

[6] Ibíd., Tierras del Cauca, tomo 2, ff. 691r. 727v., 725v y 728r. En otras regiones del Nuevo Reino, los indios y mestizos también alquilaban sus tierras.

[7] Orián Jiménez, *El Chocó: un paraíso del demonio*, en prensa. Colección Clío de Historia, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

de la Corona y las prácticas de castigo de los amos y sus capitanes de cuadrilla. Tal forma de poblamiento explica también por qué en el Chocó las formas de resistencia pasan por otras instancias distintas de las del cimarronaje. Allí los negros eran la mayoría numérica y los *reales de minas* se concentraban en sitios controlables desde Quibdó y Nóvita, quedando por fuera una *frontera abierta* a donde huían los negros que conseguían la libertad por compra o aquéllos que la usurpaban de sus amos. Por tanto, el patrón de resistencia del *palenque*, como sistema de agrupamiento en contraposición al modo de organización de las autoridades coloniales, debe ser interpretado teniendo en cuenta la disponibilidad que ofrecía el *monte bravo, el monte biche* y *el rastrojo* como espacios propicios para la vida clandestina y sin policía.

El ombligo de San Pablo

El tránsito entre el país del oro, Nóvita, y el país de la agricultura, Citará, se hacía a través del Arrastradero de San Pablo, un emplazamiento del que se decía que era "[...] un ysmo plano sin elevación ni montañuela ninguna, de una ora y media de camino [...]"[8] y de "[...]sinco mill doscientas varas [...]"[9]. Este emplazamiento se constituyó en el *cordón umbilical* para los esclavistas, los negros y los indios debido a que era por allí por donde debían entrar todos los alimentos diferentes del maíz, los

[8] AGN, Bogotá, Miscelánea, tomo 47, f. 628r.

[9] AGN, Bogotá, Mejoras Materiales, tomo 22, ff. 717r. Hasta 1781, este lugar fue conocido con el nombre de "Arrastradero de San Pablo" y a partir de esta fecha se le llamó también la "Raspadura de San Pablo o el canal del Cura". Véase, Peregrino Ossa, "Anotaciones sobre el Chocó", en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1961, vol. XIX, pp. 33-58. El 2 de enero de 1776, la Audiencia comisionó a José López García para que hiciera una exploración del lugar y rindiera un informe sobre su composición. Después de cumplir las disposiciones de la Audiencia, López García manifestó que "[...] la abertura y desmonte de tres a cuatro brazas de anchura // y enpalizadura de unos sanjones, cortaduras de aguas para la duración desta compostura, durable según la esperiensia de quinze a beinte años, se podrá conseguir con el costo de cuatro mil patacones, poco más o menos, aún con la penzión de cada año rreforsar dicho enpalizado que este costará, cosa corta, y se mantedrá muchos años para componerlo medianamente, se pueden costear mil quinientos patacones; tanbién pueden traficar mulas o bueyes, pero para esto se me propone la dificultad de aonde pasten, pues para abrir canpo desmontando montes brabos para el efecto este que inporta que se consiga con

plátanos y las carnes de monte que se consumían en las minas; además, el *ombligo de San Pablo* unía los dos mares, Caribe y Pacífico; se comunicaban tres países, Nóvita, Citará y el Baudó; se controlaban los dos ríos más importantes del Chocó, el río Atrato y el San Juan, y se amalgamaban tres etnias: negros, indios y zambos. Además, tal arrastradero era un espacio propicio para la vida clandestina, vagabunda y arrochelada.

El teniente gobernador del país de Citará, como corregidor de Quibdó, era el dueño absoluto, con sus indios, del manejo de este paso. Todo aquel que necesitara transitar por allí, aunque trajera con quien transportar sus mercancías, debía utilizar el lomo indio. Los indios del país de Citará, quienes habían tenido la potestad para ejercer el oficio de cargueros en este lugar, empezaron a ser desplazados por los negros y por los pardos, muchos de los cuales venían desde las minas de Nóvita. Para las autoridades de la colonia, en la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX, los indios vieron disminuido su trabajo en el Arrastradero, perjudicados sus *tambos* por los amoríos y las rochelas negras, y con serias dificultades para pagar el tributo que, por medio de los corregidores, cobraba el Rey[10]. De lomo indio a lomo negro y de corregidor a esclavista, el arrastradero fue, según palabras de las autoridades coloniales del Chocó, el

crezidos costos talando, desmontando, quemando a fuego las palizadas por la umedad de la tierra y con todo esto tener que bolver a cultibarla por la braveza que brotan otras yerbas nozibas asta que broten las buenas y se empradizen con el costo de meter algunos bueyes para su mansedunbre [...]". AGN, Bogotá, Mejoras Materiales, tomo 22, ff. 718r.-718v. La Audiencia, finalmente, no asumió la composición del Arrastradero y, por el contrario, estimó que "[...] los principales interessados y a quienes se sigue beneficio de esta composición son los vezinos de la provincia del Citará, pues por ésta ruta interna todo el comercio de la ciudad de Cali que la provee de carnes saladas, arroz, jabón, azúcar, frisoles, algunas bayetas y lienzos de Quito, y alguna corta ropa de Castilla, aunque de estos dos últimos renglones interna mucho por la montaña de Chamí, en hombros // de yndios de este pueblo de Chamí, de algunos otros de Cartago, Toro y Anserma, de la governación de Popayán: también entran al Citará, por dicho arrastradero de San Pablo todos los efectos que conducen en barcos de Guayaquil al puerto de Charambirá en esta provincia de Nóvita y son binos del Perú, fierro, azero y otros muchos efectos [...]". AGN, Bogotá, Mejoras Materiales, tomo 22, ff. 721r.-721v.

[10] En la década de 1720, cada carguero recibía tres pesos por el arrastre de una canoa cargada con 16 tercios. AGN, Bogotá, Miscelánea, tomo 47, ff. 646r.-646v.

foco de la desobediencia y la rochela. Mas, para estas dos etnias, *arrastradero* era zambaje, libertad y poblamiento.

Este *ombligo* entre Nóvita y Citará había sido –desde principios del siglo XVIII– un lugar privado manejado por algunos esclavistas y *mindalaes* –indios comerciantes– quienes lo aprovechaban coligados con los corregidores. Desde 1752 la Audiencia dispuso que el uso y el control del Arrastradero fuera exclusivo de los indios de Lloró y prohibió que en el arrastre se entrometiera gente libre y vagabundos forajidos, para evitar tanto el contrabando como las corruptelas, las holgazanerías, los amancebamientos y los bebezones entre indios y negros dentro de los ranchos que había a ambos lados del Arrastradero[11]. En 1756, el gobernador don Alfonso de Arjona mandó que a excepción de:

> [...] la petaca de cama y matalotage, por ninguna causa ni pretexto, hagan arrastrar ni arrastren, en dicho arrastradero, tercio alguno con otra gente que no sea yndio de este pueblo, pena a los de la carga de la cantidad que hubiese importado el referido arrastre, aplicando a los yndios tributarios de este pueblo y a los cargueros de a cinquenta azotes en la picota de él, o de la parte en donde fueren aprehendidos [...][12].

Se pretendía, entonces, controlar el arrastre de mercancías y de alimentos entre los puertos del Caribe y el interior del Chocó. Sin embargo, para quienes sabían del *ombligo* de San Pablo y de los demás lugares donde habitaban los pardos era común que:

> [...] en el tránsito de aquél río de San Juan, hay a sus márgenes, y emboscados, considerable número de *libres* quienes tienen sus canoas y no les es dable a los abastesedores, ni transeúntes, valerse destos auxilios, sino que indispensablemente han de pedir avíos al corregidor de Noanamá, Nóvita o Tadó, quienes por rasón idéntica llevan allí la misma fundamental de asegurar los tributos con este trabajo, único de provecho y no de las otras ocupaciones porque no las soportan [...][13].

---

[11] AGN, Bogotá, Miscelánea, tomo 47, ff. 630r.-633v.

[12] Ibid., tomo 47, ff. 652v.

[13] Ibid., tomo 47, ff. 631v.- 632r.

Sin labor de minas, con escasez de alimentos, con crecimiento acelerado de pardos, y alejados de las rutas de abastecimiento de que gozaban los puertos y el Reino, los dueños de esclavos del Chocó vieron en el Arrastradero un lugar apropiado para ocupar a la población negra y libre. En la segunda mitad del siglo XVIII, Pedro Mauro de Guzmán informaba a las autoridades de la Audiencia que:

> [...] hasta los mineros sacan a sus negros de el veneficio de los minerales para conduzir carga ajena del dicho Arrastradero de San Pablo y esto a influxos de mi antezesor y otros aliados y es cierto que no saliendo estos de la provincia está arriesgada, y yo nunca quedaré con luzimiento por la adversión que me tienen y más validos de sus crezidos intereses y de amigos que sobstienen su poder en esa ciudad, aunque sea contra toda razón y justicia [...][14].

Como las medidas para controlar el arrastradero no tuvieron mayor trascendencia, el 10 de mayo de 1792 el gobernador del Chocó, don José Michaeli, solicitó al virrey Ezpeleta que tomara cartas en el asunto para solucionar esta engorrosa situación. Aunque las medidas sobre la expulsión de los negros, los pardos y los libres no se hicieron esperar, los enfrentamientos entre indígenas y negros por el privilegio del arrastre continuaron hasta muy entrado el siglo XIX, cuando el desplazamiento de la actividad minera hacia otras zonas quitó interés al Arrastradero. Según el diario del coronel Acosta, ya en el siglo XIX las gentes del Chocó:

> Tienen que llevar los comestibles del Valle del Cauca. Sucede allí que los platanares no producen sino una cosecha por año y es preciso renovar la plantación inmediátamente. El maíz, que es alimento favorito de aquellas gentes, se da mal, y las mazorcas son muy pequeñas[15].

Cuando el comercio no satisfacía las necesidades cotidianas de las minas, la única salida eran los maíces cultivados por los indios, los plátanos

[14] Ibid, Impuestos varios, Cartas, tomo 7, ff. 460r. Quibdó, julio 12 de 1776. Véanse, además, ff. 459r.-460v.

[15] Soledad Acosta de Samper, *Biografía del general Joaquín Acosta*, Bogotá, Librería Colombiana Camacho Roldán & Tamayo, 1901, p. 36.

que había cerca a los cortes mineros, las actividades de *cacería* y de *pesca* que practicaban tanto los indios como los negros, y uno que otro *manatí* que, a punta de *arpón*, cazaban los indios en los pantanos del río Atrato y que luego de *desainados*[16] vendían a los dueños de esclavos para saciar la falta de *proteína animal* y abastecer de *manteca* los ranchos negros[17]. Saíno, manatí y carne cecina eran la triada de la proteína animal en los países de Nóvita y Citará.

Durante todo el siglo XVIII el Arrastradero de San Pablo fue un lugar de conflictos, tanto por los continuos hurtos que experimentaban quienes conducían las mercancías y los alimentos como por la vida "holgazana, de amancebamientos, juegos, pendencias, bebezones, y otras varias inquietudes perniciosas propias de negros y de indios"[18]. Allí, en el corazón del *oro* y la *agricultura* –Nóvita y Citará–, se fusionaban los cuerpos de negros, pardos e indígenas en los movedizos tambos, se humedecían los pocos tabacos a los que eran tan inclinados los negros, se confundían los fardos de ropa procedentes de Popayán y Cartagena, y las *petacas* de carnes y de tocinos se ranciaban antes de llegar hasta los *reales de minas*.

En fin, este ombligo tuvo varias toponimias: istmo de San Pablo, Arrastradero de San Pablo, Raspadura de San Pablo y Canal del Cura. Sin embargo, a pesar del nombre y de la época, el arrastradero parecía un almacén al que tenían que acudir los habitantes de estos países para conseguir sus mercancías y sus alimentos. Los esclavistas, los comerciantes, los tratantes, los rescatantes y los contrabandistas hallaban allí todo el oro necesario para intercambiar por cachivaches y viandas. Una vez cruzaban todos los senderos, estos productos eran puestos en los *reales de minas* y los corregimientos para saciar las necesidades cotidianas de indios, negros, pardos y blancos.

---

[16] Desainar: Quitar el saín o grasa a un animal.

[17] AGN, Bogotá, Miscelánea, tomo 83, ff. 636r.-637r. El 13 de septiembre de 1752, el indio Dionisio, alcalde, se quejó ante la Audiencia por cuanto desde el 30 de noviembre de 1751 se le confirió el corregimiento de Murrí y la Vigía del río Atrato a Adrián Conde permitiéndole, según este indio, "[...] quantas franquezas se le antojan hasta la de ser el único y solo en la pesca del manatí[...]". Ibíd., ff. 636r.

[18] Ibíd, tomo 47, ff. 654r.

Como espacio de confluencia entre negros e indígenas, y como *ombligo* entre Nóvita y Citará, el Arrastradero de San Pablo fue ante todo el lugar desde el cual los negros y los indios iniciaron su viaje, vadeando las aguas del río Quito, para poblar las tierras del Baudó. Así lo muestran tanto los manuscritos coloniales como las investigaciones etnográficas sobre los orígenes de los *trúntagos o bigas* que aparecen hoy en las casas de los baudoseños y que, según los etnógrafos, tienen un significado especial en su vida espiritual, toda vez que son la atadura con sus ancestros, y les sirve también como remembranza en los *alabaos* con los que despiden a sus muertos[19].

Baudó: el país de la libertad y el refugio

La población negra e indígena expulsada de los países del oro y la agricultura, Nóvita y Citará, decidió alejarse del control colonial; para esto nada mejor que buscar las escondidas selvas y tierras que en otro tiempo había ocupado el cacique Diego Baudó[20]. A partir de 1730, negros huidos de Nóvita y Citará, y hombres libres de todos los colores, en compañía de algunos indios, dieron origen a los lugares de Baudó, de Pabasa y de Cabo Corrientes que, con los años, pasaron a la categoría de pueblos de Nuestra Señora de la Pobreza del Baudó, Santa Patrona de Boca de Pepé, Nuestra Señora del Pilar de Pabasa y Cabo Corrientes, respectivamente[21]. Desde entonces, las autoridades del Chocó tenían conocimiento sobre la existencia de:

> [...] muchedumbre de jentes de todas calidades que se hallaban dispersas y fugitibas en los montes, ríos e *yncultos desiertos* del río de Baudó y sus bertientes, el de Pabasa, toda la costa del mar que confina con la governación de Panamá, habiéndose esto en algún modo conseguido y dadose principio,[...] y procurando el que dejada la ociosidad a que aquellas jentes son tan inclinadas, cultiben las tierras y se fomenten las labranzas a que son tan aparentes dichas tierras, de que resultarán muy útiles y conocidas bentajas//a dichos pobladores y a estas provincias[...][22].

---

[19] Jaime Arocha, *Ombligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Colección CES, 1999, pp. 121-126.

[20] AGN, Bogotá, Tierras del Cauca, tomo 2, ff. 783v.-784r, ff. 786r., 788r y v.

[21] Mss. 324, ff. 260r.-276r. Otros ranchos y viviendas surgieron en caños y esteros, y en afluentes de los ríos de los países de Nóvita y Citará.

[22] Mss. 324, ff. 273r.-273v.

En palabras del gobernador don Nicolás Antonio Clasens, estas tierras servían de refugio a todos los perseguidos por las justicias real y eclesiástica, tanto por lo desenfrenado de sus *vicios* como por la inclinación al cimarronaje[23]. A pesar de que se sabía de la existencia de estos pueblos desde 1730, el "sometimiento" parcial ante las autoridades de la Colonia sólo se realizó el 19 de enero de 1776 cuando, una vez hecho un padrón general, se les nombró un clérigo, dependiente del curato de Nóvita, y varios *mandones* de entre los mismos indios, negros y pardos. El recién empadronado Baudó, por no ser país de oro, se mantuvo vinculado a la economía costera de explotación de recursos del monte, de fabricación de canoas y de pesca. El "delito" de *cimarronaje* les fue perdonado a los negros y a los indios. Véase cuadro 1.

Durante el siglo XIX este espacio continuó siendo un escondite para hombres negros e indígenas quienes, venidos de otros lugares del Chocó, encontraron allí un lugar indicado para la vida *relajada* y *ociosa*[24]. El negro José Eusebio de 26 años, esclavo de un vecino de Popayán, Don Francisco de Arboleda, había huido de las minas de Timbiquí por temor al castigo que le ocasionaría el haber dejado hundir en la mar un *ceybo* (canasto) cargado de maíz. Durante más de un año anduvo *fugitivo, nómada y vagabundo* por los ríos Micay, Calima, Anchicayá, Dagua y Baudó. Allí se juntó con otros *forajidos* y *cimarrones* con quienes cometió todo tipo de hurtos y violaciones: salteó ranchos de indios y abrió con sus dedos la estrechez de una *china* a la que luego forzó sexualmente; gracias a su experiencia en la pesca, la fabricación de canoas y el manejo de las aguas, sobrevivió a las inclemencias de la selva, y estuvo arrochelado y pendenciero en ríos y montañas[25]. El *país de Baudó* se mantuvo fuera del leve control que ejercían la justicias de Nóvita y Citará. Allí negros e indígenas perma-

---

[23] Mss. 324, ff. 275r.

[24] AGN, Bogotá, Negros y esclavos del Cauca, tomo 3, ff. 933r y ss. "Criminal contra José Eusebio, esclavo de don Francisco de Arboleda": Orián Jiménez, "Nómadas, errantes y vagabundos en el Nuevo Reino de Granada durante los siglos XVI, XVII y XVIII", en *Revista Nómadas*, No. 10, Departamento de Investigaciones, Universidad Central, Bogotá, abril de 1999, pp. 188-195.

[25] Ibíd.

Cuadro 1
Composición étnica de las familias que poblaron el país de Baudó en 1776

Procedencias	
Lugar	No. de indios
Tadó	42
Los Brazos	12
San Agustín	9
Chamí	8
Quibdó	7
Raposo	6
Mariquita	2
Roldanillo	1
Citará	1
Baudó	1
Otros lugares	24
Subtotal	113
Tributarios	21
Viudas	5
Huérfanos de padre y madre	10
Indias casadas con *libres*	3
Total	152
Castas de todos los colores	
Condición	Número
Mulatos	101
Zambos	32
Negros	16
Libres	3
Total	152

Fuente: BNC, Bogotá, Mss. 324, ff. 260r.-269v, año de 1776.

necían atados por vínculos de parentesco y compadrazgo y, sólo mediante las visitas esporádicas que hacía el cura de Novita, sus pobladores se enteraban de lo que sucedía en otros ámbitos del Chocó.

Los indígenas no eran extraños ni para los negros ni para los pardos, pues eran los mismos que años antes les habían fabricado las canoas, vendido los *colados*[26] de maíz, abastecido de pescado de mar y construido sus casas y ranchos[27]. Los negros tampoco eran extraños para el hombre indio, pues eran aquellos mismos que les habían enseñado a consumir el cerdo y con quienes habían compartido el saber botánico para curar la mordedura de víboras y las quebraduras y *calenturas* que les ocasionaba el duro trabajo aurífero y las pésimas condiciones climáticas de la selva[28].

Indígenas y negros compartían la misma pobreza material que los llevaba a cubrir sus "vergüenzas y partes púdicas" con la corteza del *damaguo*[29]. En muchas de las minas de Nóvita, los negros y los indios estaban vestidos solamente con su propia piel salpicada por los moscos y cicatrizada por los látigos perreros con que los sometían los amos y los corregidores. Los clérigos denunciaban, cada vez que podían, la desnudez, la miseria y la escasez de tafetanes y bayetas[30], pero mantuvieron un silencio absoluto ante los castigos y la explotación de los negros por parte de los amos de Popayán, muchos de los cuales eran sus parientes. Sumergido en *las cosas del Chocó*, un hombre del siglo XIX escribió:

---

[26] Un *colado* de maíz era equivalente a media fanega: la fanega tenía doce almudes. El término todavía se usa en el Chocó, aunque la medida no parece corresponder exactamente. El hombre chocoano llama colado a un canasto en el que, según su costumbre, cabe un almud de maíz en mazorca. Durante la colonia, el precio del colado de maíz se mantuvo, durante todo el siglo XVIII, en dos pesos, con excepción del quinquenio de 1715-1720 y de la década de 1730-1740, cuando la crisis de abastecimientos alimenticios hizo que el precio del maíz alcanzara dos pesos y medio: algunos indígenas lo vendían a tres pesos.

[27] AGN, Bogotá, Miscelánea, tomo 130, ff. 643r.

[28] Ibíd., Testamentarías del Cauca, tomo 4, ff. 794r.

[29] Mss. 317, ff. 414v. Biblioteca Nacional de Colombia, Sala de manuscritos raros y curiosos: ACC (Popayán), Sig. 6837, ff. 3r; Mss. De la Roche, ff. 7r.

[30] AGN, Bogotá, Testamentarías del Cauca, tomo 4, ff. 694v.

Aquí es igual la codicia
entre los pobres y ricos,
aquí nobles y plebeyos
a la par andan vestidos.
Aquí calzan en común
los zapatos del bautismo.
Engaños, fraudes, petardos
y no pagar lo comido
en todos los del Chocó
es precepto positivo[31].

Estado, gente y tierra

El 7 de junio de 1741, José Scarpell, jefe de la aduana del Atrato, manifestaba su preocupación por el estado del ejército que, según sus palabras, "más bien infundía temores que confianza", tanto por el estado de sus armas como por el espíritu revanchista de muchos de los soldados quienes, con espíritu "insubordinado y valetudinario", ya no obedecían las órdenes de los cuadros de mando[32]. En 1832, en el Chocó no había ni estructura militar, fiscal, eclesiástica ni educativa que permitiera reforzar el proyecto de dominación de la nación.

En el siglo XIX la imposibilidad del Estado central de gobernar el Chocó era, al mismo tiempo, la posibilidad para la emergencia de pequeñas elites que, por medio de los nuevos mecanismos de control fiscal que trajo el Estado nación, buscaban extender sus redes de poder y sus parentelas locales. De la misma manera, los libertos buscaban –ante todo– abrirse paso entre el poder local formando parte de los cuadros de mando del ejército y el vecindario. Sin embargo, la leve integración fiscal se consiguió pasando por encima de los intereses de los pobladores, con lo que la fisura entre el Estado central y la Provincia se abría cada vez más[33].

---

[31] Mss. De la Roche (Colección particular).

[32] AGN, Bogotá, Gobernaciones varias, Chocó, tomo 199, ff. 459r.-460r.

[33] Ibíd., tomo 199, ff. 77r.-78r.

Algunos informes son repetitivos cuando aluden al hecho de que "gente de afuera" extraía sus riquezas y las gozaba en otros lugares, hecho que se manifestaba en la falta de inversión en el Chocó y su consecuente atraso en relación con las otras Provincias:

> [...]Los capitalistas que hubo en el choco han muerto, o se han ido a vivir al Cauca, Cartagena u otros lugares, llevándose por supuesto sus intereses. Aquí se hacía el capital i se iba a gozar a otra parte. No hay pues en el Chocó uno a quien pueda darse propiamente el nombre de rico[...][34].

Como en la Colonia, en el siglo XIX el oro generó riqueza pero no progreso. En los primeros 50 años del siglo XIX, los discursos integracionistas daban cuenta de un interés constante por fomentar la agricultura como única salida para el atraso. Se decía que la actividad minera encarecía los jornales de los agricultores y se argumentaba que "[...] las provincias de Antioquia, Chocó, Barbacoas y Neiva [...]han sido y serán dependientes precisas (no obstante sus muchos metales) de las demás, agricultoras e industriosas"[35]. Sin embargo, desde tiempos coloniales se sabía que desarrollar sistemas de agricultura allí no era cosa fácil debido a que los ríos y la selva no permiten el desarrollo de los *sistemas de ruedas* y mucho menos de las técnicas de *rotación de cultivos* propias de otras regiones[36].

¿Cómo se establecían las relaciones de poder durante la primera mitad del siglo XIX entre el Estado central y la gente negra de la Provincia del Chocó? Si se admite el postulado de Renan, según el cual "una nación es un sentimiento y un principio espiritual que sólo se consigue de forma brutal"[37], entonces el concepto de nación en el Chocó operó con dos características: el sentimiento por salirse de las relaciones esclavistas que habían quedado de la colonia y la firme convicción de conseguir un pedazo de

---

[34] Ibid., tomo 205, ff. 76 v. Quibdó, agosto 11 de 1854.

[35] *Gaceta de la Nueva Granada*, No. 48, Bogotá, domingo 26 de agosto de 1832.

[36] Jaime Arocha, "Los negros, expertos en bricolaje", en *Colombia Pacífico*, tomo II, Bogotá, Fondo Financiera Eléctrica Nacional, 1993: pp. 572-577. Nina S. de Friedemann, Jaime Arocha, *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Bogotá, Editorial Planeta, 1986.

[37] Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, Madrid, Alianza editorial, 1987, p. 7

tierra para cultivar y asegurar la subsistencia. Sin embargo, el sistema de propiedad colonial y las formas de ocupación de las tierras dejaron problemas muy difíciles de solucionar con el advenimiento del Estado nación. A pesar de la ley de manumisión de 1851, la mayor dificultad para los descendientes de los negros fue la recuperación de sus tierras, usurpadas por los terratenientes de otras regiones. En 1853 se decía que:

> [...] en esta Provincia se ha alejado a los indígenas de la civilización, si es que en los africanos que están en contacto con las mui pocas de la raza europea tienen alguna, pues yo no la veo, no la siento, pero ni aun la espero, si una fuerte inmigración interior o extranjera no se efectúa.
> Para una inmigración, el gobierno tiene que asignar una gran cantidad de tierras baldías; ¿de dónde puede hacer esto la nación, si ella en esta gran extensión de terreno que ocupa la Provincia del Chocó no goza del derecho de tierras sino en las ciénagas y algunos ríos que ni para agricultura sirven? Las puntas más ricas, las que están fuera del nivel de las aguas son propiedades de los mui pocos hijos de los primeros españoles que pisaron el Chocó, según dicen. Pero eran inmensos estos títulos, vamos al análisis. Los godos, así diré, pidieron registro y amparo so pretexto de explotar y cultivar terrenos: los pocos esclavos con que debían explotar y cultivar un gran mundo de tierras, unos se murieron e inutilizaron y otros por el gálico y mil enfermedades que en ellos hicieron estragos, por ser su constitución muy propensa a las enfermedades sifilíticas, y otros a precio de oro se fueron librando. Disminuido el número de brazos con que contaban, abandonaron casi todos los terrenos que su desmesurada avaricia les dictó abarcasen: desde ese momento dejaron de llenar las condiciones con que se le había dado derecho, un derecho prescriptible consultada la avaricia de cada uno de estos supuestos propietarios, *a cada negro que se libraba se le dejaba en posesión de los terrenos que antes poseía como esclavo, mas cuando este a virtud de su trabajo había establecido su pequeña mina y ya tenía algo de que disponer se le intimaba expulsión y los infelices a mal de su agrado eran obligados a comprar esos terrenos baldíos que, perteneciendo a la nación, tenían que pagar a los que creían señores legítimos de tales derechos*, esto se hacía y se hace aún con más descaro por que [en] el transcurso de dilatados años y la práctica continua de esta clase de ventas no admite ya duda y el derecho de usurpación, si lo hay, pasa de poseedor en poseedor como moneda corriente[38].

[38] AGN, Bogotá, Guido Cora, tomo 4 (Rollo de microfilm), ff. 93v-94r. Quibdó, marzo 9 de 1853. La cursiva es del autor.

Esta cita permite formular dos hipótesis. Por un lado, la forma como las elites locales y regionales pensaron la integración del Chocó al Estado nación fue más de aprovechamiento para sus propios intereses que de integración territorial y política al Estado central. Por otro lado, la usurpación de las tierras de los negros ocurrió sin que ninguna autoridad interviniera en el asunto; por tanto, la apropiación de la tierra pasó, casi sin mediación alguna, de los amos coloniales dueños de los *reales de minas* a los adalides del poder regional del Chocó, que no todas las veces pertenecían a esta provincia. El ausentismo en la explotación de las minas no había sido cosa del pasado, pues a mediados del siglo XIX permanecía vigente.

A mediados del siglo XIX Juan Nepomuceno Durán, gobernador de la provincia entre 1832 y 1833, solicitó la adjudicación de terrenos baldíos en Orudó y la Ciénaga, cantón del bajo Atrato. Para conceder tal beneficio Nicomedes Conto, quien sería el gobernador en 1853, argumentaba que las quebradas mencionadas no se necesitaban para servicio alguno, lo que favorecía la petición de Nepomuceno Durán[39]. Así, los vínculos entre las elites locales y los representantes del gobierno provincial fueron un obstáculo mayor para que se rompiera con los privilegios coloniales y se integrara la provincia a los lineamientos del Estado central. Esta forma de apropiación de la tierra evidencia la trama de las corruptelas en las elites regionales y la incapacidad del centro para mantener el monopolio de las armas, los impuestos y la explotación del Chocó.

El Chocó de hoy se debate en una lucha por el reconocimiento de sus diferencias étnicas con respecto al resto de la nación, la presión de las organizaciones multinacionales que lo ven como su laboratorio más promisorio y los conflictos internos entre los agentes del Estado, la insurgencia y los grupos de extrema derecha. Pie de Pató, Vigía del Fuerte, Carmen de Atrato, Pavarandó, entre otras poblaciones, han desaparecido por la acción funesta de las razzias de la muerte. Por los ríos Atrato, San Juan y Baudó la *polifonía melodiosa* de la selva es remplazada por el ruido devastador de los fusiles.

---

[39] Ibid., Gobernaciones varias, Chocó, tomo 204, ff. 749r.

Cada vez que se analizan temas de la actual guerra se tiene la impresión de asistir a un nuevo espacio de la muerte que no es ya el del encuentro del siglo XVI ni el de la esclavitud en la Colonia ni el de las guerras del siglo XIX, sino el de la biodiversidad que acaba con los hombres para quedarse con las ranas. En este contexto la integración de los afrocolombianos al Estado nación es un proyecto aún más incierto. Veo con nostalgia tanto líder "soba corbata" y tan poco trabajo de investigación que permita seguir conociendo qué eran y son los descendientes de los esclavos deportados durante la trata trasatlántica. Prefiero, para terminar, citar los versos de un panameño, escritos a principios del siglo XIX, que describen muy bien lo que ha sido el litoral Pacífico:

El que al Chocó entra una hora, llora.
Si por el oro aspira, suspira.
Y si de salir intenta, lamenta.

Porque aquí según la cuenta, todo hombre
que llega a entrar al Chocó, llora, suspira y lamenta.
Alcanza si busca gustos, sustos.
Y si pretende cadenas, penas.
Y si escudos o doblones, aflicciones.

Y después de estas pensiones
que en el alma ha padecido
solamente ha conseguido:
sustos, penas y aflicciones[40].

Bibliografía

Acosta de Samper, Soledad, *Biografía del General Joaquín Acosta*, Bogotá, Librería Colombiana Camacho Roldán & Tamayo, 1901.

Arocha, Jaime, "Los negros, expertos en bricolaje", en *Colombia Pacífico*, tomo II, Bogotá, Fondo FEN , 1993, pp. 572-577.

[40] Dejo constancia de gratitud a mi maestro y amigo Roberto Luis Jaramillo quien, amablemente, me permitió consultar algunos de estos manuscritos. Versos colección particular.

————————, *Ombligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Uniniversidad Nacional de Colombia, Colección CES, 1999.

Elias, Norbert. *Mi trayectoria intelectual*. Barcelona, Ediciones Península, 1995.

Friedemann, Nina S., De y Jaime Arocha, *De sol a sol: Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Bogotá, Editorial Planeta, 1986.

Jiménez, Orián, "El Chocó: un paraíso del demonio", en prensa, *Colección Clío de Historia*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

Jiménez, Orian, "Nómadas, errantes y vagabundos en el Nuevo Reino de Granada durante los siglos XVI, XVII y XVIII", en *Revista Nómadas*, No. 10, Departamento de Investigaciones, Universidad Central, Bogotá, abril de 1999, pp. 188-195.

mandingas, congos y zapes: las primeras estrategias de libertad EN LA FRONTERA COMERCIAL DE CARTAGENA, PANAMÁ, SIGLO XVI

Rina Cáceres

Los movimientos cimarrones durante el siglo XVI[1]

Los movimientos en contra de la esclavitud en el circuncaribe de Cartagena fueron parte de la vida cotidiana de los hombres y mujeres que ahí habitaban. Muchos de ellos dieron como resultado la formación de sociedades palenqueras, como las de Bayano, Portobelo y Cerro de Cabra, establecidas durante la segunda mitad del siglo XVI en la Audiencia de Panamá.

Sin embargo, la rebelión no fue exclusiva del istmo de Panamá sino que bordeó los principales centros de poder en la América media, constituyendo palenques, quilombos, mocambos, cumbes, ladeiras o mambises[2].

Las primeras referencias de cimarronaje en la región del Caribe las dio Nicolás de Obando en 1503 cuando, siendo gobernador de La Española, se quejaba de que los esclavos se fugaban y vivían entre los indígenas, "enseñándoles insubordinación". Para 1522 al menos 40 africanos organizaron la primera gran revuelta; en 1527 ocurrió otro levantamiento en Puerto Rico; dos años después el polo de protesta se trasladó hacia Santa Marta, la cual quedó destruida. En 1533, de nuevo en La Española, el

---

[1] Este ensayo forma parte de una investigación más amplia del Centro de Investigaciones Históricas de América Central de la Universidad de Costa Rica y el Nigerian Hinterland Project de la Universidad de York sobre los africanos en Centroamérica durante el periodo colonial.

[2] Richard Price, *Sociedades cimarronas*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1981, p.11.

alzamiento indígena, en alianza con los africanos esclavizados, duró diez años. Cinco años después, en 1537, el levantamiento ocurrirá en Nueva España, y el Virrey se verá obligado a pedir la suspensión del envío de esclavos. Las protestas continuaron en Cartagena en 1545 y, tres años más tarde, en 1548, en Santo Domingo[3].

En Centroamérica se produjo también una serie de levantamientos de indígenas y africanos. De 1520 a 1540 una rebelión indígena "endémica"[4] se apoderó de la región cakchiquell en Guatemala, el Pacífico nicaragüense y Nicoya[5], y repercutió en San Miguel, Honduras y Costa Rica. En este álgido periodo de protestas indígenas se encuentran las primeras referencias sobre la participación de africanos en la dinámica de los movimientos sociales regionales. A los levantamientos cimarrones en el Golfo Dulce, en Acasaguastlán y en las zonas mineras de Honduras y Nicaragua siguieron, en 1540, los de Olancho y del río Guayape, en el interior de Honduras, donde se reportó una rebelión de más de mil quinientos esclavos[6] de los que se desconoce su identidad. En 1549 se reprimió violentamente una sublevación de africanos esclavizados en San Pedro, Honduras. Su líder fue ejecutado según informó el presidente Alonso López de Cerrato[7].

También se encontraban bandas de cimarrones en la costa del Pacífico, en San Antonio Suchitepéquez, el Guayabal de la costa de Yzquintepeque. Por ejemplo. Durante nueve años, en la costa de Tulate, en Sonsonate, se estableció, indica Lokken, una comunidad de cimarrones que intercambiaban pescado e iguana por ropa, hachas, machetes y tabaco. Igualmente hubo acciones individuales; ejemplo de ellas son las listas de prisioneros en la

---

[3] George Scelle, *La traite negrière aux Indes de Castille*, tomo I, Societé du Recueil, J.B. Sirey & Journal du Palais, 1906, p.122.

[4] Wendy Kramer, W. George Lovell y Cristopher Lutz, "La conquista española de Centroamérica", en *Historia General de Centroamérica*, tomo II, Madrid, Flacso, 1993, p. 64.

[5] Elizabeth Fonseca, "Economía y sociedad en Centroamérica, 1540-1680", en *Historia General de Centroamérica*, tomo II, p. 120.

[6] Ibíd., p.118.

[7] AGCA, leg. 4575, f. 103.

cárcel de Santiago de Guatemala, la capital del Reino, en las que casi un 50% correspondía a cimarrones[8].

En este contexto se enmarcan los movimientos por la libertad en Panamá. La llamada "guerra cimarrona" habría representado, entre otros factores, un papel determinante en el desalojo de la ciudad de Nombre de Dios hacia 1552 y 1553.

La población africana en Panamá

Durante el periodo colonial el istmo[9] de Panamá fue el sitio de paso para el abastecimiento de lo que sería una de las principales colonias españolas en el continente: Perú. La posición estratégica del istmo lo colocó en el vértice entre Jamaica y Cartagena, y en ruta hacia África; desde entonces la región ha demostrado su condición de canal de comunicación, vocación que conserva hasta hoy en día. Esta posición la hizo ser escenario de la confluencia de personas de diversos orígenes y culturas, en particular de origen africano.

En el Panamá colonial (véase mapa 1) es posible distinguir tres regiones: las vertientes orientales de Azuero y Cocle con los pueblos de Nata y Los Santos; las llanuras meridionales de Veragua y Chiriquí, con su centro minero de La Concepción, y el eje Ciudad de Panamá-Nombre de Dios-Portobelo, unidas por el Camino Real a partir de 1519[10]. En el siglo XVI se contaba con dos ciudades principales: Nombre de Dios –el centro de actividades españolas entre 1513 y 1597; remplazada luego por Portobelo– en el Caribe, y Ciudad de Panamá en el Pacífico.

---

[8] Paul Lokken, "From Black to *Ladino*: People of African Descent, *Mestizaje*, and Racial Hierarchy in Rural Colonial Guatemala, 1600-1730", Tesis de doctorado, Universidad de La Florida, 2000.

[9] La región hoy conocida como Centroamérica estaba dividida administrativamente en dos regiones. El Reino de Guatemala, cuya capital se encontraba para esta época en Santiago de los Caballeros, hoy Antigua Guatemala, comprendía las tierras desde el actual Chiapas en México hasta Costa Rica. El territorio de Belice y Mosquitia estaba en permanente disputa y control muchas veces de Inglaterra. Panamá estaba adscrita a Perú. Sin embargo, los intercambios entres las tres fueron intensos, lo que articuló la región independientemente de su división administrativa.

[10] Castilleros Calvo, "Los negros y mulatos libres en la historia social panameña", en *Revista Lotería*, Panamá, julio, 1969.

En Nata, indica Castilleros, la demanda de mano de obra africana esclavizada (véase cuadro 1) estuvo determinada por varios factores: la suspensión del sistema de encomiendas en 1558, que dejó sin mano de obra indígena estable a los propietarios de tierra; la creciente demanda de fuerza de trabajo en la expansión de la colonización y, por último, la activa producción de maíz y carne destinados al centro minero de La Concepción en la región de Veragua, cuyo crecimiento económico llevaría a la fundación de Los Santos en 1569[11].

CUADRO 1
NÚMERO DE ESCLAVOS EN LA VERTIENTE ORIENTAL DE PANAMÁ

Año	[illegible]	[illegible]
1575	150	300
1585	—	600

Fuente: Castilleros Calvo, "Los negros y mulatos libres en la historia social panameña", en Revista Lotería, Panamá, julio, 1969.

El desarrollo de la actividad minera en La Concepción (región de Veragua), durante el periodo de 1558 a 1589, llegó a concentrar a unos 2000 africanos esclavizados en los lavaderos de oro. Concluido el ciclo, indica Castilleros, la comunidad minera fue desmantelada y la mayoría de los propietarios trasladados junto con sus trabajadores a Antioquia, Colombia. Tras este periodo surgieron cuatro polos menores de explotación aurífera en el Pacífico de la región, con auges cortos e intermitentes que llegaron a concentrar a unos pocos mineros y a unos 500 trabajadores esclavizados[12].

La región central concentró el mayor número de migrantes africanos. A principios del siglo XVI Nombre de Dios tenía una importante población africana; sin embargo, para mediados de siglo, la Ciudad de Panamá, en el Pacífico, concentraba el mayor número de población africana, cuyo crecimiento fue en aumento hasta mediados del siglo XVIII, como se verá en el cuadro siguiente.

Los africanos trabajaban en una amplia gama de actividades como minería, estancias, trapiches, aserraderos, construcción de edificios, hospitales, conventos, servicio en las casas, mantenimiento y construcción de

[11] Ibíd., p.12.
[12] Ibíd., pp. 13-14.

CUADRO 2
EVOLUCIÓN DE LA POBLACIÓN EN CIUDAD DE PANAMÁ

Año	Vecinos	Moradores	Negros	Cimarrones	Mulatos	Indígenas	Zambaigos*
1575	300	—	2.809	2.500	800	—	—
1607	265	246	3.721	—	945	—	—
1610	313	389	3.694	—	1.267	27	16
1794	5.1	12	1.676	—	980	63	—

*Zambaigos: cruce de indígenas y chinos.
Fuente: Castilleros Calvo, "Los negros y mulatos libres en la historia social panameña", en Revista Lotería, Panamá, julio, 1969.

calzadas de piedra, y en barcos que transportaban las mercaderías a través de los ríos del interior, así como en aquéllos que navegaban hacia Perú[13]. Muchos de ellos vivían en bohíos en las afueras de la ciudad, desde donde salían diariamente a trabajar en las diferentes tareas.

Una idea aproximada de la proporción de trabajadores africanos destinados a cada una de esa actividades se puede ver en el cuadro 3.

CUADRO 3
POBLACIÓN NEGRA EN PANAMÁ, 1575

Actividad	Número
Empleados en el servicio doméstico	1.600
Huertas de la ciudad	102
Transporte del Camino Real en recuas de mulas	401
Las islas de las Perlas, buceo y agricultura	363
Estancias ganaderas	150
Aserraderos	193
Manumitidos	300
Cimarrones	2.500
Total	5.600

Fuente: María del Carmen Mena García, La sociedad de Panamá en el siglo XVI, Sevilla, Diputación provincial, 1984, pp. 90 y 91.

[13] María del Carmen Mena García, *La sociedad de Panamá en el siglo XVI*, Sevilla, Diputación provincial, 1984, p. 391.

En momentos de crisis en el transporte, algunos eran tomados de ambas ciudades y de las diferentes actividades y puestos a trabajar como cargueros. Ejemplo de ello son los siguientes trabajadores sacados de Portobelo en 1570[14].

CUADRO 4
CARGADORES DE PORTOBELO, 1570

Juan Primero, de Tierra	Zape
Diego	Zape
Luis	Gelofo
Sebastián	Cazanga
Antón	Biáfara
Pedro	Bran
Simón	Biáfara
Alejandro	Bran
Antón	Biáfara
Gaspar	Bañol
Miguel	Bran
Martín	Mandinga

Fuente: María del Carmen Mena García, La sociedad de Panamá en el siglo XVI, Sevilla, Diputación provincial, 1984, pp. 90 y 91.

Por último, un número todavía no determinado trabajó en la construcción de las fortificaciones de Portobelo, iniciadas por Juan Bautista Antonelli, como ocurrió en Cartagena.

LOS MOVIMIENTOS CIMARRONES EN PANAMÁ

Los movimientos cimarrones presentaron, según Mena, dos momentos en su desarrollo[15]. A una fase espontánea de bandas armadas le sucedió un movimiento más estructurado y organizado que puso en jaque a la administración local, en particular a la de Ciudad de Panamá.

Los primeros movimientos se dieron en Acla en 1530, en la costa caribeña, en torno a las minas auríferas. Los mineros se levantaron contra

[14] Ibíd., p. 394.
[15] Ibíd., pp. 402 y ss.

los propietarios y se refugiaron en la abandonada ciudad de Santa María del Darién, constituyendo el primer palenque cimarrón. Al mismo tiempo, otros africanos se levantaron contra las autoridades en el Camino Real, en la Venta de Capira, en Nombre de Dios y en Ciudad de Panamá. En esta última, en 1535, doce esclavos –de importantes vecinos, entre ellos el propio gobernador– organizaron un levantamiento que no logró consumarse. Entre los organizadores se encontraba Pedro, morisco canario, identidad que nos hace suponer que sabía de la existencia del islam como religión específica y quien tenía una clara idea de grupo al afirmar en sus arengas "que sus hermanos moriscos no consentirían ser tratados tan ignominiosamente como lo estaban ellos"[16].

A partir de esta fecha las medidas de control social fueron cada vez más violentas. Durante la segunda mitad del siglo XVI se elaboró una serie de castigos que iban desde el azote hasta la mutilación física, pasando por el destierro y el envío a las galeras, lo que creó una confrontación directa con los africanos. La reiteración de las medidas evidenciaba la incapacidad de las autoridades para mantener el sistema esclavista. La estrategia del castigo fue complementada con una serie de beneficios para todo aquel que entregara a un rebelde, entre ellos el pago de recompensas en oro.

Así, y según Drolet, los levantamientos fueron particularmente graves durante el periodo de 1542 a 1582. Hacia 1544 existía un grupo importante de africanos "alzados" en el camino de Nombre de Dios a Ciudad de Panamá. En el río Chagre pusieron en jaque el almacén de mercaderías, la llamada Casa de las Cruces, utilizada para almacenar productos que llegaban por el río, desde donde enfrentaban a los africanos ubicados en las colinas "junto al arcabuco"[17]. En 1544 se organizó un movimiento en las pesquerías de perlas, bajo la dirección de Felipillo, "capitán de negros de concha", quienes huyeron hacia el interior del golfo de San Miguel, estableciendo un

[16] Ibíd., p. 405.

[17] Arcabuco: sierras muy ásperas y montosas, en AGI, Justicia 378/8, Panamá 1552. AGI, Patronato 193/31. Las fuentes primarias utilizadas en este ensayo fueron tomadas de la colección de documentos recopilados por Carol F. Jopling, *Indios y negros en Panamá en los siglos XVI y XVII*. Guatemala, Cirma, 1994.

palenque a treinta leguas de Ciudad de Panamá. Pero sus bohíos fueron destruidos hacia 1551; los detenidos, ahorcados y uno de ellos, descuartizado[18].

A pesar de las políticas de represión y control existía en 1553 un estimado de 800 cimarrones de diferentes orígenes africanos ubicados al este del Camino Real, donde convivían con indígenas[19]. Mientras tanto, en la costa caribeña se organizaban nuevos palenques y las bandas cimarronas seguían acosando la desembocadura del río Chagres hasta las cercanías de la península de San Blas; en el este se desarrollaban otros en el golfo de Urabá[20].

De todos ellos sobresale el palenque de Bayano, presumiblemente fundado por un príncipe o rey africano, procedente de Guinea, capaz, según indican las fuentes, de movilizar a más de 1.200 hombres y mujeres. El palenque estaba ubicado en la parte superior de una empinada cumbre, fortificada por la naturaleza, con despeñaderos profundos[21]; en las áreas aledañas se ubicaban los indígenas caricuas, sujetos a la autoridad de los cimarrones.

El palenque tuvo un momento crítico cuando su Rey fue detenido en 1556; a pesar de esto no llegó a desaparecer. Hacia 1582 Bayano vivió su segunda etapa. Para esta fecha se habían formado dos nuevos palenques: el de Portobelo y el de Cerro de Cabra, cerca de la capital. Bayano estaba dirigido por Antón Congo y Portobelo, ubicado en la costa Caribe cerca de Nombre de Dios, por Luis Mozambique.

Su política de alianzas coyunturales con los ingleses y, en general, con extranjeros enemigos de la corona española puso en jaque a las autoridades españolas. Su acción llegó a cortar la comunicación entre ambas costas y las ciudades del Caribe fueron abandonadas. Hacia 1574 fue declarada abiertamente la guerra contra los cimarrones pero, ante la incapacidad de las autoridades para derrotarlos en el terreno militar, indica Castilleros, éstas optaron por la estrategia de la manumisión; sin embargo, no todos la aceptaron.

---

[18] María del Carmen Mena, *op. cit.*, pp. 413-414.

[19] Patricia Lund Drolet, *El ritual Congo del noroeste de Panamá*, Panamá, Instituto Nacional de Cultura, Colección El hombre y su cultura, vol. 3.

[20] María del Carmen Mena, *op cit.*, p. 414.

[21] Ibíd., p. 415.

En 1579 se firmó un tratado de paz por medio del cual se reconoció Portobelo, y a Luis Mozambique como gobernador de la villa, que poco después recibiría el nombre de Santiago del Príncipe. A cambio los africanos debían renunciar a los alzamientos, jurar lealtad a las autoridades españolas y asentarse en lugares específicos[22]. Don Luis Mozambique, como es llamado en los reportes de la época, fue legitimado como cabeza y caudillo de los montes de Portobelo donde vivía "gente de diferentes naciones". Se puede tener una idea aproximada de la diversidad de estas naciones con la lista de los dirigentes que participaron en la reunión con las autoridades españolas. Sus apellidos informan sobre su posible origen, aunque es oportuno recordar que esos nombres son un indicio, pues mediaron muchos elementos que pudieron distorsionar las referencias, como las diferencias lingüísticas entre los africanos y el notario español, y la confusión entre puerto de desembarque, vendedor y origen: por ejemplo, un hombre mandinga pudo ser llamado así por el origen de su vendedor.

El mismo año se pactó con los de Cerro de Cabra y en 1581 con Bayano, donde 268 personas conformaron la reducción, aunque algunos huyeron a Cartagena. En 1582 fueron reducidos en Santa Cruz la Real a tres leguas de la capital[23].

Bayano era, en su segunda etapa, indica Drolet, el palenque más grande y constaba de un conjunto de poblados esparcidos entre las costas norte y sur. Mantenían la misma línea del primero: uso de las colinas como defensa, y alianza con los indígenas que se ubicaban en las áreas externas del asentamiento principal, donde se encontraban el fuerte y las viviendas. Era una sociedad estratificada, dirigida por un rey que gobernaba sobre 300 personas y se encontraba ubicado cerca de las rutas comerciales por donde transitaban las caravanas que lo abastecían de alimentos y armas.

La negociación de 1581 fue realizada por Antón Mandinga. Por sus declaraciones se sabe que el movimiento estaba liderado por un rey con jefes militares regionales, de los que se conoce su posible origen.

---

[22] AGI. Panamá. 42.

[23] María del Carmen Mena, *op. cit.*, pp. 421-425.

CUADRO 5
PARTICIPANTES EN LA REUNIÓN DE PORTOBELO

Nombre	Esposa
Luis Mozambique	Doña Francisca
Antón Congo	—
Rodrigo de Tierra de São Tomé	—
Mateo Congo	Francisca
Pedro Congo	Leonor
Diego Congo	Ana Sape
Cristóbal Sape	Elena
Sebastián Congo	Ana Zelopfa
Pedro Yalango	Isabel Sape
Sebastián Congo	Leonor Terranova
Gaspar Cazanga	María Criolla
Sebastián Mazambique	Agustina
Pedro Mazambique	Pascuala
Francisco Sape	Elena
Marcos Mandinga	Catalina Biafara
Juan Congo	María Conga
Juan Congo	
Baltasar Bioho	
Pedro Erinba	
Gaspar Bran	
Pedro Mandinga	
Baltasar Bran	
Alejo Criollo	
Francisco de Terranova	
Miguel Biáfara	Catalina Bran
Marcos Sape	
Juan Biáfara	
Francisco Lubo	
Antón Bañol	
Don Pedro Sape	

Fuente: AGI, Patronato 234/1/3, ff., 62-67.

CUADRO 6
BAYANO, 1580

Domingo Congo	Rey
Antón Mandinga	Capitán
Juan Jolofo	Capitán de Río Piñas o Pinos
Vicente Sape	Capitán de Río Manta
Gaspar Bran	Capitán de Río Gallinas
Juan Luzumi	
Antón Tigre	

Fuente: AGI, Panamá 234 /1/5.

A ellos les asignaron las tierras del Río Chepo, en Bayano, y cartas de libertad para ellos y sus descendientes[24].

Las autoridades mejoraron las condiciones del pacto al aceptar dotarlos de bienes básicos como 100 puercos y 500 vacas, otorgados a crédito, así como de sementeras y granjerías de madera. La documentación señala que Juan Jolofo, capitán de Río Piñas, Vicente Sape, capitán de Río Manta y Gaspar Bran, capitán de Río Gallinas, viajaron al nuevo sitio acompañados de sus mujeres y de varios indígenas.

Como en otras regiones de América, el movimiento cimarrón estuvo mediado por la coyuntura militar; por ello no debe sorprender que se les pidiera colaboración en actividades de defensa militar para proteger las fronteras españolas de las incursiones inglesas.

¿Pero quiénes fueron los africanos que se levantaron contra la esclavitud en el istmo de Panamá? Poco se conoce de sus historias de vida, pero los listados anteriores nos indican que una parte importante procedía del área de influencia de Cabo Verde, otros de la región del Congo y un menor número de las llamadas Costa de Oro y de las bahías de Benin y Biafra.

[24] AGI, Panamá 234 /1/5.

Origen, redes y conexiones

El apellido de los africanos que se levantaron contra la esclavitud permite trazar algunas líneas sobre su posible origen. Mozambique, del este de África; Congo, Casanga y Yalango de la región Congo-Angola; Biáfara de la bahía de Biafra; São Tomé, de la isla del mismo nombre en la región ecuatorial, y Mandinga, Gelofo, Bañol, Zape, Bioho (Bijagos) y Bran de la región Guinea-Senegal. Ellos llegaron a través de varios circuitos y redes que unieron a la América media con la economía del Atlántico sur, en los que Panamá y Cartagena fueron los puertos centrales y puntos obligados de paso para el traslado de africanos en condición de esclavitud durante el periodo colonial hacia las economías del Pacífico centro y suramericano.

Panamá no fue una economía de plantación pero su rol como corredor para el oro procedente de Perú y las mercancías de España la convirtieron pronto en un abigarrado mundo donde confluían personas de diferentes orígenes y credos religiosos.

Tres fueron, según Vila Vilar, los puertos africanos clave en el abasto de mano de obra durante el siglo XVI hacia el Caribe: las islas de Santiago en Cabo Verde, São Tomé en el Golfo de Guinea y San Pablo de Loanda. Esto se demuestra en el reporte de barcos que llegaron al puerto de Cartagena a finales del siglo XVI y principios del XVII, confirmando lo que Rodney Hilton llamaba "las relaciones casi exclusivas entre la alta Guinea y la región media de América"[25].

Este abigarrado mundo no fue exclusivo del Caribe sino característica central de la sociedad articulada a ambos lados del Atlántico. En el occidente africano, un puñado de comerciantes portugueses, los *reindeiros*, tenían una especie de monopolio de la migración forzada y eran quienes autorizaban, mediante pago, a otros comerciantes portugueses a comercializar esclavos. La Corona recibía un porcentaje de las ganancias de la venta de esclavos: un cuarto de los contratos de Cabo Verde y São Tomé, y un tercio de los de Angola.

---

[25] Rodney Hilton, "Upper Guinea and the Significance of the Origins of Africans Enslaved in the New World", en *The Journal of Negro History*, vol. LIV, No. 4, octubre, 1969, p. 329

CUADRO 7
ORIGEN DE LOS BARCOS REPORTADOS EN CARTAGENA

Fecha	No. de barcos	Procedencia
1596	7 2 2	Cabo Verde y Guinea, Angola, Desconocido
1597	7 3 1 2	Cabo Verde y Guinea, Angola, São Tomé Desconocido
1603	1	Angola
1606	1	Cabo Verde
1608	7 5	Guinea y Cabo Verde, Angola

Fuente: Enriqueta Vila Vilar, Hispanoamérica y el comercio de esclavos, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano - Americanos, 1977, p. 148.

También hubo muchos pequeños comerciantes que durante el siglo XVI viajaban de África a América, como Manuel de Carballo, quien había llegado a Panamá en la última década del siglo XVI y se dedicaba a comerciar esclavos. Otros recurrían a licencias particulares, como Francisco de Barrionuevo, quien en 1534 obtuvo licencia para llevar 40 hombres y 30 mujeres esclavizados, y Fray Tomás de Berlanga, quien en 1540 obtuvo licencia para cuatro y luego para 20, estos últimos procedentes de España, Portugal, Cabo Verde o Guinea, "para el servicio de los edificios", las obras en la Catedral de Panamá[26].

Pero fue un número reducido el que tuvo el control directo de los grandes contratos[27]. En 1589 el contrato de Cabo Verde fue firmado con cuatro personas para un periodo de seis años: Pedro de Freire, Ambrosio de Taide, Diego Enríquez y Simón Ferreira de Malaca. El contrato de São Tomé fue

[26] María del Carmen Mena, *op. cit.*, p. 88.

[27] Hubo también comerciantes que participaron activamente en las redes comerciales no sólo en términos de compra y venta de esclavos sino también en términos de la colonización del territorio: fue el caso de Duarte López, quien después de vivir más de diez años en Angola planteó en 1589, ante la corte española, el establecimiento de los asientos de esclavos como mecanismo para el suministro de esclavos y para la consolidación de la conquista de Angola. Véase Enriqueta Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano Americanos, 1977, p. 29.

firmado en 1582 con Juan Bautista Rovelasca y en 1595 con Baltasar y Héctor Rodríguez de Chaves.

El contrato del Reino de Angola fue firmado en 1587-1593 con Pedro de Sevilla y Antonio Méndez de Lamego y, de 1593 a 1603, con Gómez Reinel y Juan Rodríguez Coutiño (quien fue gobernador de Angola y en algún momento se comprometió a conquistarla, levantar fuertes, equipar tropa y llevar 2.500 caballos). Éste vivió en Panamá dedicado a la ganadería a principios del siglo XVII junto con su hermano Manuel de Sousa Coutiño, conocido posteriormente como Louis de Sousa, el fraile dominico[28] y quien en 1602 residía en Cartagena como responsable de los asientos.

Anteriormente estuvo en Cartagena Tomás de Fonseca, enviado de Gómez Reinel, con funciones en Cartagena, Río Hacha y Nombre de Dios, en Panamá[29]. Los asientos supusieron, como bien lo indica Vila Vilar, una compleja red de funcionarios y empleados instalados en un punto clave de red comercial.

Como se ha dicho, Cabo Verde[30] jugó un papel protagónico en el suministro de mano de obra esclava durante el siglo XVI, y su estudio daría más elementos sobre la experiencia de vida que traían los africanos al llegar a América. Aunque un grupo importante procedía del Congo, origen que se va a convertir en dominante con el transcurrir de los siglos siguientes, en este breve ensayo se tratará de reconstruir algunos trazos del universo de procedencia de los africanos del occidente[31].

En 1466 Santiago de Cabo Verde[32] obtuvo autorización para sacar africanos esclavizados de la costa de Guinea, y pronto se convirtió en la factoría más importante del siglo siguiente al controlar los territorios ubicados

[28] Ibíd., p. 107.

[29] Ibíd., pp. 70-107.

[30] Fenómeno similar ocurrió en Veracruz, a donde llegó un número importante de africanos procedentes de la alta Guinea.

[31] El padre Sandoval confirma que muchos de los esclavos llegados a Cartagena y a otros puertos de América Central y las Antillas provenían de Cabo Verde, los ríos de Guinea, río Santo Domingo y Cacheu.

[32] Fue "descubierta" por los portugueses en 1460, casi 50 años antes de que se fundara la primera ciudad en Panamá.

desde el río Senegal hasta Sierra Leona, y hacia el interior por el curso de los ríos (véase mapa 2). Desplazó a las factorías de Zafi y Arguin y sobrevivió a las incursiones de franceses y holandeses en 1578, el saqueo de Drake en 1596 y la toma de los ingleses en 1596.

En el siglo XVII Cabo Verde fue superada por Angola[33] en el tráfico hacia Cartagena. Esta última contribuyó con un 46.26%; Cabo Verde, con un 44% y São Tomé, con un 3.22%[34].

De Cartagena, los africanos esclavizados eran trasladados al Caribe, a Panamá y al interior de Nueva Granada. De Panamá se reembarcaban en navíos más pequeños hacia Perú, un mercado prioritario no tanto por la mayor demanda sino por el pago en plata. De aquí se redistribuían hacia Ecuador, Chile y Centroamérica, en particular Costa Rica y Nicaragua. Las condiciones de vida en los puertos de paso eran deplorables y de una absoluta violencia. En Panamá los africanos eran ubicados en casas específicas, más bien galerones, llamados "depósitos", donde debían esperar a veces hasta un mes, antes de ser reembarcados a El Callao; mientras tanto los comerciantes esperaban y se surtían de mercancías, entre ellas las procedentes de Manila, vía el *Galeón de Manila*, que llegaba de Acapulco.

Cabo Verde estaba facultada desde 1468 por la corona para comerciar libremente entre Senegal y Sierra Leona porque era Capitanía para toda la región de Guinea. Además de los esclavos, la corona portuguesa y luego la española se interesaron por otros productos de la zona como oro, lamiscar, malaqueta y especias; el marfil quedó como monopolio del rey[35]. Las dos principales islas de Cabo Verde (Santiago y Fuego) producían cereales, frutas, legumbres, algodón, añil, ganadería (cabras, vacas, caballos, burros) y sal[36].

---

[33] Fue conquistada en el último cuarto del siglo XVI por Pablo Díaz de Novaes y convertida en colonia portuguesa con una plaza fortificada: San Pablo de Loanda, donde los holandeses penetraron en 1641. Véase E. Vila Vilar, *op cit.*, p. 145.

[34] Ibid., p. 152.

[35] Antonio Carreira, *Cabo Verde, formação e extinção de uma sociedade escravocrata, 1460-1878*, Lisboa, Centro de Estudos da Guinea Portuguesa, 1972, p. 24.

[36] Ibid., p. 32.

De las islas de Santiago salieron 2.992 africanos esclavizados, sólo en el periodo entre 1513 y 1516, muchos de los cuales provenían de las tierras del interior[37]. Los datos del año 1513 señalan que 378 fueron enviados a Sevilla, Cádiz, Cartagena y otros puntos de las Américas. Brasio es más contundente cuando afirma que gran parte de los esclavos que pasaban por Santiago tenían como destino las Antillas, América Central y Brasil, y sólo una pequeña parte iba dirigida a Cádiz y Sevilla[38]. Teixeira de Motta lo confirma y señala que las Antillas eran el principal puerto de destino de los esclavizados, cuyo número aumentó considerablemente hacia la mitad del siglo XVI.

Los principales puertos de suministro de personas esclavizadas en la parte continental estuvieron ubicados en las cercanías de los ríos, a través de los cuales descendían las barcazas con personas del interior. Según Brasio[39] fueron:

1. Ale, Joala y Berbecim, que perdieron su importancia hacia 1580 a causa de la piratería francesa. Allí, además de esclavos, se comercializaba el marfil.

2. Río Gambia, a lo largo del cual podía intercambiarse ropa blanca de algodón (que llevaban para otros ríos), esclavos, marfil y cera (que llevaban para Santiago).

3. Puerto en el río Santo Domingo, de donde se sacaban esclavos para Casamance, sitio donde la corona tenía una factoría. Aquí el hierro era la mercancía principal y constituía un monopolio del monarca. El algodón de la isla de Fogo se utilizaba para hacer ropa que se vendía en toda la costa de Guinea, telas de India, *continha* de Venecia, pedrerías, esclavos, marfil, cera. Hubo un periodo en que la afluencia de barcos cargados de africanos esclavizados era de 6 y 8 a 10 barcos por año. Pires de Carvalho lo corrobora diciendo que en el río Santo Domingo se despachan las naves de registro con esclavos que iban para las Indias, en particular para la ciudad de Cartagena.

---

[37] Ibíd., p. 50.

[38] Citado por Antonio Carreira, *op cit.*, p. 127.

[39] Ibíd., pp. 133 y 137.

4. Río Grande, donde en ciertos momentos podían abastecerse de 20 a 30 barcos, con gran cantidad de esclavos, marfil y oro procedentes de tierra adentro.

5. Río grande de Guiñala en las islas de Bijagos, donde además de esclavos se comercializaban vacas y ropa roja que se llevaban a otros ríos.

6. Río Nuno, donde dominaban los pases de *tinta*.

7. Ríos de Sierra Leona, donde se sacaban muchos esclavos, cera, marfil, oro y nueces de cola, que se traían en barco y eran consumidas en toda Guinea, principalmente en el río Gambia. Constituían el principal artículo de intercambio.

Según Duarte Pacheco, entre 1506 y 1508 se produjo una salida anual de 200 a 400 esclavos en el río Senegal, y para el área comprendida entre Senegal y Sierra Leona, más de 3.500 esclavos por año[40].

Al finalizar el siglo XVI, indica Almada, los ingleses y franceses tenían el control del comercio ilegal y se había constituido una capa de mestizos que dominaban las lenguas locales y la lengua franca: el *criolo*, expresión del mestizaje euroafricano e interafricano propios de la sociedad atlántica. Almada describe que algunos atravesaban el Reino del Gran Fulo, a muchas leguas de distancia de la costa, de donde se mandaba marfil al río Sanaga, dejando los buques en Angra. Otro reino cercano era el del gran duque de Casao, en las cercanías del río Gambia, a 60 leguas del mar[41].

En el siglo XVI el comercio se basó fundamentalmente en la permuta de mercaderías traídas de Europa, el norte de África y Asia por esclavos, oro, marfil, ámbar, cera y algodón, entre otros. Sin embargo, además de la permuta, el cambio y la compra, el robo de personas continuó de manera constante[42].

---

[40] Citado por Antonio Carreira, *op. cit.*, p. 138.

[41] Ibíd., p. 67.

[42] Ibíd., p. 76.

Durante este periodo la adquisición de trabajadores forzados tenía lugar en el marco de un intenso comercio regional y, al igual que en nuestra región de estudio, las ferias[43] celebradas cada semana en días rotativos fueron la forma establecida para el intercambio al que confluían comerciantes de diferentes orígenes étnicos, incluidos comerciantes árabes. Muchas de ellas se llevaban a cabo en el interior de la región[44].

Se pueden distinguir, al menos, dos redes complejas de intercambio. Por un lado estaban las rutas del comercio transahariano, que comunicaban el interior del continente desde África Occidental hasta Marruecos y Egipto y, por otro, las rutas abiertas por el comercio atlántico, interconectadas entre sí, que comunicaban el interior del territorio de Guinea con la América media a través del mar. A través de éstas las caravanas traían productos y personas capturadas desde el interior hasta los puertos de embarque del litoral. En este tráfico jugaron un papel importante los llamados *lançados* (mestizos de origen portugués africano), quienes adquirían los esclavos en el río de Santo Domingo o Cacheu, por ejemplo, para revenderlos a los jalofes (wolof) a cambio de hierro, a los comerciantes europeos y, en ocasiones a los moros[45]. Las personas esclavizadas en el siglo XVI llegaron a esta condición como resultado de guerras, por captura, condena, por cautiverio, aunque también hubo casos en que fueron vendidos por familiares, incriminados por actos no comprobados, por robo.

---

[43] En Panamá las ferias de Nombre de Dios fueron los nudos gordianos del comercio colonial. Hasta aquí llegaban los comerciantes españoles y los comerciantes peruanos, en una suerte de dos compañías mercantes. Fueron las actividades más grandes de la región, estimuladas por la llegada de los barcos procedentes de España, y a ellas llegaban comerciantes de diferentes regiones, del Pacífico centroamericano y del Caribe. El polo económico se trasladará a Portobelo a finales del siglo XVI y ya no recuperará, al decir de Vila Vilar, su éxito económico. Para más detalles sobre las ferias véase Enriqueta Vila Vilar, "Las ferias de Portobelo: apariencia y realidad del comercio de Indias", en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. xxxix, Sevilla, 1982.

[44] En estas ferias jugó un papel importante el comercio mudo que se realizaba a través de estrictos códigos, sin necesidad de recurrir al diálogo verbal en el canje.

[45] Almada, citado por A. Carreira, *op. cit.*, p. 81.

Como se ha dicho la compra y venta de esclavos estuvo, en este primer siglo, íntimamente relacionada con la de múltiples mercancías, lo que creó circuitos de comercialización en torno a paños, sal, cola y añil. Pero fueron los caballos los que constituyeron un factor clave, en esta fase inicial, porque eran un medio fundamental para el desplazamiento a grandes distancias, las guerras y un rasgo de poder político y económico. Estos eran intercambiados con los jalofo (wolof), mandingas y fulas, pueblos poseedores de una organizada estructura política y social, con regulaciones complejas y jefaturas. Sin embargo más al sur, en la región Gambia-Sierra Leona, las condiciones geográficas y políticas hacían de los caballos un elemento poco indispensable. Otros productos fueron el "paño vermelho", que se encontraba en toda Guinea, y el aguardiente, comprado incluso por los musulmanes de Gambia. El hierro fue otro artículo importante, sobre todo en Futa Djalon y en Sierra Leona, cuya calidad, así como la de sus tejidos, era muy reconocida.

Los actores en el intercambio comercial y el origen de los africanos esclavizados cambiaron con el transcurrir del siglo, producto de la conflictiva situación a la que se vio sometida la región en la primera mitad del siglo XVI, cuando la esclavitud jugó un papel determinante que afectó de manera decisiva el curso de los acontecimientos y de la vida de los africanos ubicados en las áreas donde se instalaron los portugueses.

La incorporación de estas regiones en la economía del Atlántico estimuló la expansión de la esclavitud y transformó sus contenidos[46]. ¿Cuáles eran las estructuras políticas de la región y qué circunstancias atravesaban que expliquen, por lo menos en parte, la captura de personas libres y, una vez esclavizadas, el envío a la América media?

---

[46] Paul E. Lovejoy y David Trotman, "Experiencias de vida y expectativas: nociones africanas sobre la esclavitud y la realidad en América", en R. Cáceres (comp.), *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, San José, Editorial Universidad de Costa Rica, 2001.

La región de los ríos Gambia y Núñez, la que según Hilton[47] constituyó la principal fuente de africanos esclavizados[48], estaba conformada por múltiples unidades políticas con frágiles relaciones entre sí. En el río Cacheu los portugueses encontraron, al aliarse con los comerciantes bijagos, la forma de obtener personas de origen djola, papel, banhun, casanga y balanta. A través de la piratería, de las razzias y de una eficiente estrategia de guerra de canoas, los bijagos[49] suministraban capturados a los portugueses, lo cual llevó a que algunos gobernantes africanos ofrecieran a Portugal su cristianización a cambio de protección.

En la región mande, hacia 1565, los conflictos entre manis y zapes (zapis) habrían sido atizados por los portugueses como mecanismo para conseguir esclavos[50]. Los zapes, compuestos por los nalu, kokoli, landuna, baga y limba, bullon, temne, loko, susu y djalonke, perdedores en estos conflictos, habrían de convertirse en uno de los principales grupos presentes en la América media.

La situación se hacía más compleja en la región mandinga, cuyo centro se ubicaba hacia el este, que se convirtió en uno de los principales actores y a la vez en socia de los portugueses. Las elites comerciantes mandingas se habían logrado mantener como eslabón en el comercio a través de redes esclavistas independientemente de los cambios políticos ocurridos en la región, la cual atravesaba hacia mediados del siglo XVI una severa crisis. El reino de Songhai se había convertido desde finales del siglo anterior en el reino hegemónico del área, un imperio que se extendía desde Senegal y Gambia, en el Atlántico, hasta el lago Chad, con el cual los portugueses habían establecido relaciones comerciales desde mediados del siglo XV. Hacia 1585 Songhai fue atacado por una armada procedente de Marruecos que capturó las minas de sal de Teghaza y derrotó a las tropas del reino, que debieron trasladarse hacia el sur, desde

---

[47] Rodney Hilton, *op. cit.*, p. 330.

[48] Sierra Leona/Cape Mount perdió importancia como suministradora de africanos esclavizados en el siglo XVII y lo recuperó en el siglo XVIII.

[49] En el estudio de las estrategias elaboradas por grupos pequeños en su relación con las grandes potencias, debería incluirse el paralelismo entre los bijagos y los miquitos del área caribeña centroamericana, un reto en la reconstrucción de la sociedad atlántica.

[50] Rodney Hilton, *op. cit.*, p. 331.

donde intentaron controlar su vasto territorio, pero los problemas de sucesión los habría llevado a dividirse en dos: el Farim Gabu y el Farin Brazo. El primero se mantuvo como el más poderoso en la alta Guinea y controlaba el área entre Corobal y Gambia. El segundo se ubicó en el río Casamance, manteniendo control sobre mandingas, balantas, djolas, papel, banhun y casangas. Hilton indica que los súbditos fueron compelidos a pagar tributos bajo la amenaza de la esclavización, lo que se concretó contra los djola y los banhum, e incluso mandingas, por ejemplo, que fueron vendidos a los portugueses. También ejercieron su dominio sobre los fulas, wolof y sereer, de los que se hablará más adelante. La grave crisis tendría como corolario final el estallido, en 1588, de una guerra civil que llevó a la atomización del Imperio. En el siglo siguiente, los ciclos de hambrunas, sequías, epidemias y guerras explicarían el empobrecimiento y desplazamiento de sus habitantes, muchos de los cuales serían atrapados en las redes del comercio esclavista.

Por último, en el bajo Senegal se podían distinguir tres pueblos principales: los wolof, los lebu y los sereer[51], y tres reinos: Waalo, Kajoo y Bawol, los dos primeros islamizados y una gran parte del tercero animista, y visto por ello como bárbaro. Sobre esta última región se llevaron a cabo diferentes *razzias* cuyo fin era obtener esclavos, por lo que pronto sus amplias zonas boscosas la convertieron en una zona de refugio para cimarrones. Los sereer, organizados en pequeñas unidades políticas menos complejas que las islamizadas, sin aristocracias ni esclavos, reaccionaron violentamente contra la esclavitud, llegando a cerrar sus comunidades a cualquier injerencia externa, lo que les valió en la tradición oral la reputación de fieros y crueles[52].

La presencia islámica en las estructuras de poder de la región databan del Estado de Takrur en el siglo XI. La dinastía se estableció primero en Walo y después en Jolo, tomando luego todos las denominación e identidad de Wolof. Era un Estado musulmán centralizado, dirigido por una aristocracia, con una sociedad fuertemente estratificada y compuesta por una

---

[51] James Searing, *West African Slavery and the Atlantic Commerce. The Senegal River Valley, 1700-1860*, Cambridge University Press, 1993, p. 2. Véase también Jean Boulegue, *Le Grand Jolof (XIII-XVI siècles)*, Paris, Editions Facades, 1987.

[52] Ibid.

clase de libres, castas o grupos clientelares y otra de esclavos[53]. Su ubicación le permitía tener un lugar privilegiado en las redes comerciales transaharianas, donde intercambiaban productos derivados de la ganadería por granos y esclavos, pero sobre todo caballos, elemento importante para las aristocracias wolof y mandinga. En su periodo de expansión dominó la región entre Senegal y Gambia, en los siglos XIII y XIV, y tuvo como tributarios a Kajoo, Bawol, Walo, Siin y Saalum. Su expansión territorial fue de la mano de la expansión del idioma y el modelo de castas/ aristocracia[54].

Sin embargo, hacia mediados del siglo XVI, varios factores habrían de coincidir y provocar la caída del reino wolof. Por un lado, hacia 1544 Kajoo y Bawol se rebelaron contra los jolof y su sistema tributario (que consistía en ganado, esclavos, caballos, ropa y productos agrícolas), y los problemas de sucesión (en su seno convivían dos formas de heredar: la línea tradicional, matrilineal, y la musulmana, patrilineal) llevaron a un conflicto interno entre los herederos por el control del poder.

Un factor determinante en su caída fueron los fuertes vínculos de Kajoo y Bawol con los portugueses, forjados a través del comercio, con quienes mantenían relaciones directas desde mucho tiempo atrás porque participaban activamente en el comercio atlántico con sus bases en la costa, a expensas de los jolof, asentados en el interior. Un siglo de comercio con intercambios de esclavos, marfil, oro y provisiones a cambio de caballos portugueses, hierro y bienes manufacturados beneficiaron y fortalecieron

---

[53] Se debe recordar que en África el significado de la esclavitud era diferente del que tuvo en América. Mbaye Gueye indica, por ejemplo, que en muchos casos la esclavitud servía de medio de reintegración social de individuos separados de sus familias y entornos culturales a causa de guerras o catástrofes. Gerbeau, por su parte, observa que en muchos casos los esclavos podían ser propietarios de esclavos y ocupar cargos administrativos; igual observa una serie de modelos intermedios entre hombre libre y hombre esclavo, como "parcialmente libre", "sujeto", "dependiente", "cuasi", "pre" y "post" esclavo. Véase Mbaye Gueye , "The Slave Trade within the African Continent" y Gerbeau Hubert, "The Slave Trade in the Indian Ocean", en *The African Slave Trade from XV to the XIX*, Paris, Unesco, 1979.

[54] James Searing, *op. cit., pp. 10-12.*

más a Kajoo y Bawol que a Jolof. Y aunque la conexión atlántica, según indica Searing, no fue determinante, sí fue un factor crucial en el devenir de los acontecimientos.

Al final Kajoo emergió como el poder estatal más importante de la región; el nuevo reino agrupó a los disidentes. Los wolof, sereer y lebu fueron obligados a reconocer el nuevo poder, que mantuvo el viejo esquema de la supremacía del sistema de monarquías y aristocracias. Las guerras, el desorden y la violencia social de este periodo explicarían la presencia del elevado número de wolof, la mayoría islamizados, en la América media a mediados del siglo XVI[55].

A manera de conclusión

Una primera lectura de la situación en ambas costas del Atlántico llevan a concluir que los movimientos sociales del siglo XVI en Panamá no fueron aislados, sino que se enmarcan en un contexto de transformación estructural que operó en ambas orillas del mar como resultado del desplazamiento de las entidades políticas dominantes, las nuevas tendencias del comercio y la economía atlántica.

En África occidental, durante este siglo, la esclavización de las personas libres fue el resultado de agudos conflictos políticos de los que sacaron provecho los comerciantes portugueses. La suma de cambios políticos, reestructuraciones de los polos hegemónicos y demandas de la economía atlántica habrían de reorientar no sólo las rutas de comercialización, sino el sentido y el significado de la libertad.

En sus inicios la compra y venta de esclavos fue parte de un comercio que incluía además una gran variedad de productos, lo que permitía a un mayor número de sectores sociales participar en el intercambio. Hacia finales de siglo esta tendencia cambió a favor de los comerciantes especializados en compra y venta de personas capturadas y esclavizadas.

---

[55] Ibíd., p. 14.

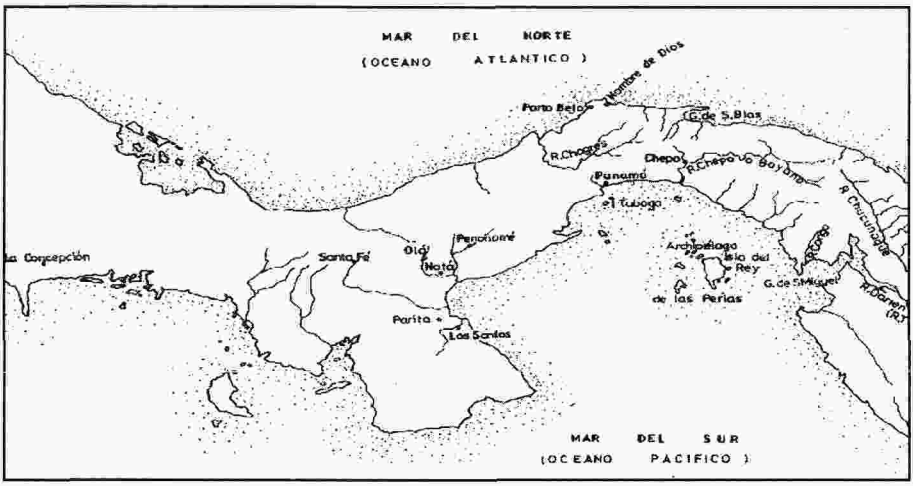
Como se ha dicho, el occidente africano estaba conformado por una multiplicidad de estructuras políticas que iban desde pequeños pueblos hasta complejas organizaciones estatales. No se puede afirmar que en alguno de ellos la identidad fuera exclusivamente "étnica" porque la lengua, la religión y su pertenencia a unidades políticas les permitían tener diferentes niveles de adscripción identitaria.

Queda por conocerse hasta dónde esta característica de práctica de la diversidad pudo haber colaborado, en el caso de Panamá, en la creación de nuevas formas de sociedad alternativas al poder colonial, con sus propias estructuras y códigos culturales en las que participaron personas de diferentes orígenes "étnicos" africanos, además de indígenas y españoles. Estas relaciones panétnicas habrían permitido elaborar estrategias con el objetivo de lograr la ruptura formal con la esclavitud y el control colonial, también habrían permitido negociar y conseguir cuotas importantes de poder.

Por último, no es extraño que los africanos nacidos en aquel contexto de transformación mantuvieran, una vez llegados a América, una actitud política crítica desde su llegada. En Panamá la instalación de una sociedad con vocación de corredor requirió grandes contingentes de trabajadores; en consecuencia el número de africanos fue suficientemente elevado para protagonizar una de las páginas mas álgidas de la historia de la población negra de la región. Queda por investigar si el papel preponderante que jugó el islam en el occidente africano tuvo su correlato en las tierras circuncaribes.

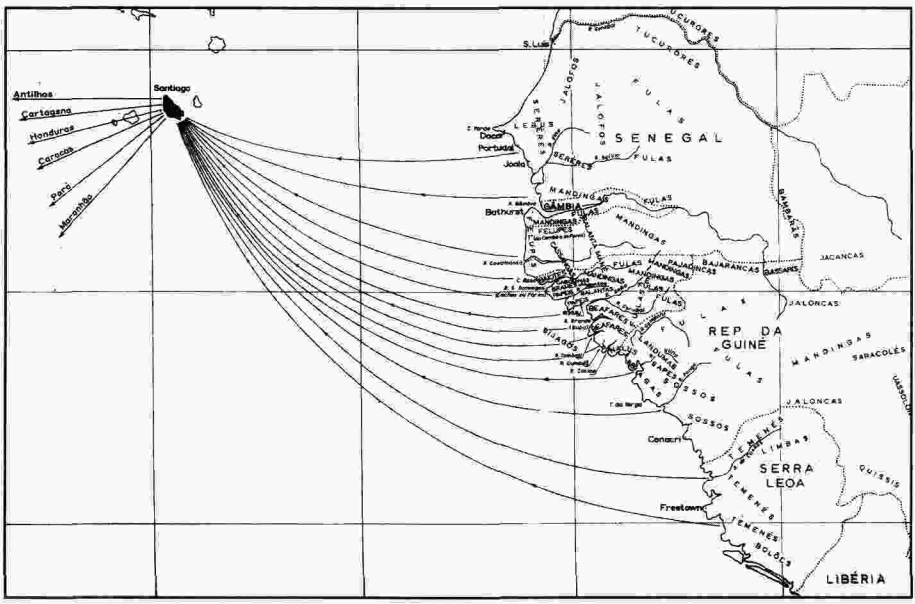
Estas historias paralelas construyeron la identidad americana y ameritan ser reconstruidas en una perspectiva comparada.

Mapa 1
El istmo de Panamá en el siglo XVI



Fuente: María del Carmen Mena García, *La sociedad de Panamá en el siglo XVI*, Sevilla, Diputación Provincial, 1984.

Mapa 2
Rutas desde Senegal y Guinea hacia el Atlántico



Fuente: Antonio Carreira, *Cabo Verde, formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*, Lisboa, Centro de Estudos da Guinea Portuguesa, 1972, p. 24.

Bibliografía

Boulegue, Jean, *Le Grand Jolof (XIII-XVI siècles)*, Paris, Editions Facades, 1987.

Carreira, Antonio, *Cabo Verde, formação e extinção de uma sociedade escravocrata, (1460-1878)*, Lisboa, Centro de Estudos da Guinea Portuguesa, 1972.

Castilleros, Calvo, "Los negros y mulatos libres en la historia social panameña", en *Revista Lotería*, Panamá, julio 1969.

Fonseca, Elizabeth, "Economía y sociedad en Centroamérica, 1540-1680", en *Historia General de Centroamérica*, tomo II, Madrid, Flacso, 1993.

Hilton, Rodney, "Upper Guinea and the significance of the origins of Africans enslaved in the New Word", en *The Journal of Negro History*, vol. LIV, No. 4, octubre,1969.

Hubert, Gerbeau, "The Slave Trade in the Indian Ocean", en *The African Slave Trade from XV to the XIX*, Paris, Unesco, 1979.

Kramer, Wendy, W. George Lovell y Christopher Lutz, "La conquista española de Centroamérica", *en Historia General de Centroamérica*, tomo II, Madrid, Flacso, 1993.

Lovejoy, Paul E. y David Trotman, "Experiencias de vida y expectativas: nociones africanas sobre la esclavitud y la realidad en América", en Rina Cáceres, (comp.), *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, San José de Costa Rica, Editorial Universidad de Costa Rica, 2001.

Lokken, Paul *From Black to Ladino: People of African Descent, Mestizaje, and Racial Hierarchy in Rural Colonial Guatemala, 1600-1730*, Tesis de doctorado, Universidad de La Florida, 2000.

Lund Drolet, Patricia, *El ritual Congo del noroeste de Panamá*, Panamá, Instituto Nacional de Cultura, Colección El hombre y su cultura, vol. 3.

Mena García, María del Carmen, *La sociedad de Panamá en el siglo XVI*, Sevilla, Diputación provincial, 1984.

Mbaye, Gueye, "The Slave Trade within the African Continent", en *The African Slave Trade from XV to the XIX*, Paris, Unesco, 1979.

Price, Richard, *Sociedades cimarronas*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1981.

Scelle, George, *La traite négrière aux Indes de Castille*, tomo primero, Société du recueil, J.B. Sirey & Journal du Palais, 1906.

Searing, James, *West African Slavery and the Atlantic Commerce. The Senegal River valley, 1700-1860*. Cambridge University Press, 1993.

Vila Vilar, Enriqueta, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano Americanos, 1977.

un proyecto utópico de manumisión de los cimarrones DEL "PALENQUE DE LOS MONTES DE CARTAGENA" EN 1682

Jean-Pierre Tardieu

Mucho se ha escrito y se escribirá sobre los palenques de Cartagena de Indias. Uno de los primeros estudiosos en interesarse por el tema fue Aquiles Escalante en 1954[1]. Después aparecerían el libro de Roberto Arrázola en 1970[2] y el estudio de María del Carmen Borrego Plá que brindó una visión general del cimarronaje en la costa caribeña del Reino de Nueva Granada a fines del siglo XVII[3]. A decir verdad, la atención de los investigadores se centró en el celebérrimo Palenque de San Basilio que subsiste hasta hoy en día con sus costumbres de origen africano y su lengua, *el palenquero*, uno de los pocos criollos españoles. Los pioneros en el estudio de la criollística fueron lingüistas, antropólogos e historiadores como Germán de Granda[4], Nicolás del Castillo Mathieu[5], Nina S. de Friedemann y Carlos Patiño Rosselli[6]. De manera reciente se unió al estu-

---

[1] Aquiles Escalante, "Notas sobre el palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia", en *Divulgaciones etnológicas* 3 (5), pp. 207-351.

[2] Roberto Arrázola, *Palenque, primer pueblo libre de América: Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*, Cartagena, Ediciones Hernández, 1971.

[3] María del Carmen Borrego Plá, *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano Americanos/Csic, 1973.

[4] Germán de Granda, "Sobre la procedencia africana del habla 'criolla' de San Basilio de Palenque (Bolívar, Colombia)", en *Thesaurus*, 26, 1971, pp. 1-11; "Notas sobre léxico palenquero de origen bantú", en *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispánicos y criollos*, Madrid, Editorial Gredos, 1978.

[5] Nicolás del Castillo Mathieu, *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1982.

[6] Nina S. de Friedemann y Carlos Patiño Rosselli, *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1983.

dio del criollo palenquero Armin Schwegler[7]. Frente a la importancia de los trabajos publicados sobre cimarrones y sus legados culturales, uno se siente modesto. Sin embargo, como homenaje a Nina de Friedemann, a quien debo el hecho de haber visitado hace unos años la comunidad de San Basilio, dedico este escrito sobre un proyecto de manumisión de los cimarrones de los palenques de Cartagena, del que poco se ha hablado.

El autor

La propuesta que se va a contemplar se encuentra en el párrafo 28 de un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, titulado *Estado eclesiástico, político y militar de América y grandezas de las Indias*[8]. El autor, D. Gabriel de Villalobos, consagra varias páginas de su obra a la presentación de un proyecto de formación de una compañía negrera, que tomaría el nombre de Compañía de Guinea. Para el 15 de julio de 1682 el duque de Medinaceli se había dignado recomendar un plan suyo acerca del mismo tema. A pesar de que se le había notificado la satisfacción del monarca, se archivó el proyecto, como los demás que había elaborado antes para el "*servicio de Dios*" y del rey. Se debe anotar un detalle interesante: Villalobos confiesa que redactó estos escritos durante su detención en Madrid.

Otros manuscritos ubicados en el mismo repositorio facilitan algunos datos sobre la personalidad de Gabriel de Villalobos. El primero es un memorial dirigido a la Corona en 1687, cuyo autor declaró conocer a Villalobos desde hacía más de veintidós años[9]. El marqués de Varinas era un "embaucador" que habría conseguido convencer a algunos ministros de que sabía cómo "defender y engrandecer la provincia de la América", aun-

---

[7] Armin Schwegler, *"Chi ma kongo": lengua y rito ancestrales en el palenque de San Basilio (Colombia)*, Frankfurt/Madrid, Vervuert Verlag, 1996.

[8] BNM, ms. 2932. Se publicó el manuscrito en 1990. Véase Gabriel Fernández de Villalobos, *Estado eclesiástico, político y militar de la América (o grandeza de Indias)*, edición y estudio preliminar por Javier Falcón Ramírez, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Instituto de Estudios Fiscales, 1990.

[9] "Memorial dado al Rey por un residente en las regiones americanas durante 30 años, contra los procedimientos de D. Gabriel de Villalobos, Marqués de Varinas. 1687", BNM, ms. 11017, ff. 264-266.

que no tenía ninguna experiencia en materia de gobierno de las Indias[10]. Villalobos, en un memorial destinado al rey, firmado el 23 de abril de 1690[11], puso de manifiesto sus servicios a la Corona. De creerle, sus conocimientos del Nuevo Mundo le permitieron aconsejar con acierto a la Corona para proteger sus territorios ultramarinos de las ambiciones de las potencias enemigas[12]. Así, en 1674, puso al gobernador de Cartagena de Indias en conocimiento del proyecto que tenían los franceses de apoderarse del puerto caribeño. En tal caso asombra que el memorialista se declarara víctima de la enemistad de altos personajes como el conde de Medellín[13], quien habría querido mandarlo asesinar en 1675 cuando volvió a la península. Por asegurar su persona, se refugió en Portugal, donde supo resistir las propuestas de Inglaterra y de Francia. Después de regresar a la corte tuvo varias conferencias con ministros del Consejo de Estado y "por no haber ejecutado lo que el suplicante proponía perdió la Corona más de cincuenta millones". En 1686 se encontró metido en un intento de corrupción de varios ministros, entre los cuales estaban el conde de Oropesa y el marqués de los Vélez[14], por haber aceptado intervenir a favor de Nicolás Porcio, despojado del asiento de negros, confiado por decisión real al holandés Baltasar Coymans[15]. Se le acusó de haberse quedado con unas perlas destinadas por Nicolás Porcio a la reina. Su detención en Madrid y el exilio en

---

[10] "...no ha tenido esperiencia del manejo de las materias de estado, gobierno y política de las Yndias ni de otras partes por quanto ha ocupado más los dichos años entre gente ynsolente, soez y enemiga de la Monarchía de su Mag^{d} que han sido la causa de averlo condenado algunos governadores y juezes de las Yndias a muerte".

[11] "Memorial del Marqués de Varinas a S. M. sobre las persecuciones sufridas, servicios que prestó a la Corona en asuntos de Indias y males que padecía en su destierro", BNM, ms. 1001, ff. 232-235.

[12] "Todos los saqueos que se han hecho a las yndias, desde quince años a esta parte, se los tiene el suplicante prevenidos a los ministros de V. M."

[13] El conde de Medellín se interesaba de muy cerca por el proyecto de formar una poderosa compañía con los mercaderes de Sevilla y los de las Indias. Véase Georges Scelle, *La traite négrière aux Indes de Castille*, Paris, Pédone, 1906, p. 557.

[14] El marqués de los Vélez desempeñó un papel de primera importancia en las juntas nombradas por el rey para estudiar los diversos proyectos de asientos. Conformaban estos grupos de estudios varios miembros de los Consejos de Castilla y de Indias. Véase G. Scelle, *op. cit.*, p. 672.

[15] Para conocer más detalles acerca del traspaso del asiento de Porcio a Coymans, véase G. Scelle, *op. cit.*, p. 656.

Cádiz habrían sido las consecuencias de las falsas acusaciones de que fue víctima. Las indagaciones de la justicia, aseveró Villalobos, probaron su inocencia. Por si fuera poco, habrían intentado asesinarlo por segunda vez a instancias del marqués de los Vélez.

Sin ir muy lejos, se intuye que Villalobos era uno de estos arbitristas que sufrían de una profunda mitomanía y de un agudo complejo de persecución. Entre 1687 y 1690 redactó el *Estado*, que dedicó a Carlos II. Esta breve reseña biográfica llama la atención sobre el interés que experimentaba Villalobos por la importancia estratégica de Cartagena de Indias, lo cual motivó su propuesta de manumisión de los cimarrones de las inmediaciones del puerto caribeño, y no un avanzado sentimiento filantrópico.

El contexto

En Cartagena, "puerto único de un inmenso traspaís interior"[16], la flota recogía cada año el oro de todo el territorio neogranadino, que se mandaba a España. Las riquezas que se amontonaban en ella no dejaron de suscitar la codicia de los piratas que navegaban por el Caribe en busca de presas fáciles, desde la expedición de Drake en 1586 hasta la del barón Jean-Bernard de Pointis en 1697, que saqueó la ciudad con una facilidad que dio razón posteriormente al análisis de Villalobos. En 1687, la población esclava de la provincia de Cartagena alcanzaba el número de 5.700 individuos[17]. El cimarronaje apareció muy temprano, siendo uno de sus mayores exponentes el famoso Domingo Bioho, el rey Benkos del palenque de La Matuna, al sur de la villa de Tolú[18]. De modo que ya en 1619 se intentó encontrar una solución a la amenaza que los fugitivos apalencados representaban para la seguridad de la ciudad

[16] La expresión es de M. del C. Borrego Plá, *op. cit.*, p. 10.

[17] Padrón de los esclavos que hay en Cartagena y su jurisdicción. Cartagena, 15 de mayo de 1687. Archivo General de Indias. Santa Fe, 213. Citado por Borrego Plá, *op. cit.*, p. 22. El cuadro esbozado a continuación acerca de la reducción de los palenques se inspira en el trabajo de la historiadora sevillana.

[18] Consúltese Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha, *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Bogotá, Planeta, 1986, pp. 149-164; Aquiles Escalante, "Palenques en Colombia", en Richard Price (comp.), *Sociedades cimarronas*, México D.F., Siglo XXI, Editores, 1981, pp. 72-78.

al darles una libertad que no hizo más que alentar a sus congéneres esclavos. Los palenques se desarrollaron al norte en Betancur y Matuderé, en el centro, es decir en la Sierra de María y al sur, entre el Magdalena y el Nechí, y dificultaron el suministro de alimentos a la ciudad[19], lo cual por supuesto la ponía en peligro, como lo manifestó Villalobos en su proyecto. Cartagena vivía un estado permanente de zozobra, temiendo una posible alianza de los cimarrones con los negros del recinto urbano o de los fundos inmediatos, por una parte, y con los enemigos extranjeros, por otra parte. Se intentó varias veces reducir a los apalencados de la Sierra de María, en 1682 primero y luego en 1684, año en que el gobernador Juan de Pando les prometió de nuevo la libertad a cambio de la promesa de devolver a los futuros fugitivos. Fracasaron las negociaciones, en particular las que se entablaron con el jefe cimarrón Domingo Criollo. En 1685 se produjo un enfrentamiento que causó la muerte de Luis del Castillo; con la desaparición de su jefe, la tropa española se vio obligada a retirarse. Se decidió entonces una intervención de mayor envergadura, que reunió a doscientos hombres bajo las órdenes del capitán Mateo Pacheco. Dado lo accidentado del terreno, no logró buenos resultados, lo cual motivó la solicitud dirigida por el procurador Pedro de Zárate al mismo Consejo de Indias con el fin de tomar las medidas correspondientes.

Podía ser decisiva la intervención del cura Baltasar de la Fuente, doctrinero del pueblo de Turbaco, quien tuvo en 1682 , fecha del proyecto de Villalobos, la oportunidad de relacionarse con los cimarrones de Domingo Criollo, deseosos de recibir los sacramentos. Así se enteró de la existencia de 600 fugitivos, dispuestos a negociar con el gobernador Rafael Capsín para la obtención de la libertad. A cambio de su reducción, pedían un territorio para cultivar, la asistencia de un cura y de un justicia , es decir un juez, y el derecho de nombrar dos alcaldes y un procurador para el gobierno del pueblo formado. Se comprometían a entregar en adelante los futuros cimarrones. Pero la actuación de Juan de Pando no permitió al cura ir más allá en la concreción del proyecto, aunque se le pidió su parecer en las negociaciones posteriores. El 3 de febrero de 1691 se mostró favorable a la posible fundación de un pueblo de cimarrones en tierras fértiles cerca de Cartagena. Sus propuestas convencieron al Consejo de Indias: la Real

[19] Para conocer más detalles, véase María del Carmen Borrego Plá, *op. cit.*

Cédula de 23 de agosto de 1691 le concedió la facultad de tratar con los negros sobre su reducción. Sin embargo, los responsables administrativos de Cartagena prefirieron acudir otra vez a la fuerza para reducir los palenques. No es necesario detenerse en referir los hechos, porque no viene al caso: ya se sabe bastante para evidenciar las semejanzas entre el proyecto del cura Baltasar de la Fuente y el de Gabriel de Villalobos.

El proyecto

Bien conocida es la justificación religiosa de la trata de negros: desde el principio hasta el final del comercio de seres humanos hacia el Nuevo Mundo, nunca olvidaron los autores de los contratos de asiento referirse a la salvación de los esclavos para dar a su codicia visos cristianos que no engañaban a nadie. De un modo que podría parecer contradictorio a primera vista, fue también un argumento de los alegatos a favor de las comunidades constituidas por los esclavos fugitivos en el continente. No faltaron los eclesiásticos que intervinieron a favor suyo en los tratos con las autoridades, e incluso con la Corona, arguyendo que el reconocimiento de estas entidades era la única manera de alejarlas de prácticas paganas[20]. Villalobos comparte el mismo parecer, dando a entender, aunque no lo declara abiertamente, que no carecía de interés pragmático el control espiritual de estas comunidades a cambio de la manumisión, en la medida en que su adhesión al cristianismo sería garantía de fidelidad de gran importancia frente a las amenazas exteriores:

---

[20] A fines del siglo XVI, el dominico fray Miguel de Monsalve fue uno de los primeros curas de cimarrones en el palenque de Bayano en Panamá. En Nueva Granada, merecen citarse las actuaciones de fray Feliz Carlos de Bonilla, quien escribió al rey en favor de los cimarrones de los palenques de Santa Fe, de Miguel de Toro, cura de Tenerife, en las inmediaciones de Santa Marta (1688), y del fraile agustino Francisco Romero, quien intervino en las negociaciones con un palenque ubicado cerca de Santa Fe y otro situado entre Santa Marta y el río Hacha. Véase Jean-Pierre Tardieu, *Los negros y la Iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997, pp. 861-862. Poniendo aparte al doctrinero Baltasar de la Fuente, a quien se ha aludido antes, no se puede hacer caso omiso del rol desempeñado por el obispo de Cartagena, fray Antonio María Casiani, en las negociaciones entabladas a partir de 1713 con los palenqueros de San Basilio.

> [...] viene a ser conueniençia de todos el conçederles la libertad, porque por este medio bueluen al rebaño de la Yglesia, y gozan del pasto espiritual del sacramento de la eucaristía, y salen de la Ydolatría y de otros abominables viçios en que el demonio los tiene metidos como miembros separados de nuestra santa ley. Que con esto, y con que V. M. mande poner en execuçion lo que e propuesto sobre Cartagena se asegurará de los riesgos que la amenaza, como se reconoçera de los solidos fundamentos que e echo en esta proposicion.

Es obvio que la recuperación religiosa de los palenques de Cartagena formaba parte del plan de defensa elaborado por el arbitrista.

El rápido análisis de la situación del puerto caribeño se destaca por su visión totalmente negativa: hace hincapié en el abandono en que se encuentra este lugar estratégico; falta el tercio de la guarnición, la cual no está bien pagada. En tales condiciones, se entiende por qué Villalobos denuncia la ausencia de disciplina militar. Por añadidura, las infraestructuras no corresponden a las necesidades: las murallas se han derrumbado[21]; no existen los astilleros imprescindibles para el mantenimiento de los barcos de guerra, de ahí que éstos se encontrarían en la imposibilidad de cumplir con su misión. Pasaría igual a la artillería de las fortificaciones por ser la pólvora de mala calidad. Faltan los almacenes que en cualquier plaza fuerte suministran lo indispensable para resistir los ataques de los enemigos, en particular en lo que toca a los víveres: sólo hay comida para dos o tres días.

La culpa de una situación tan preocupante era de los responsables administrativos, y en primer lugar el gobernador, que tomaban más a pecho sus intereses que los de la Corona. Se barrunta que Villalobos está ajustando cuentas, poniendo el dedo en la llaga de la contradicción que no

[21] Se iniciaron las obras de defensa después de la expedición de Drake, con la construcción del fuerte de San Felipe del Boquerón, del castillo de San Matías en la entrada de Bocagrande. Luego se edificaron la plataforma de Santángel, el Castillo Grande o Santa Cruz en Punta Judío, terminado en 1631. En 1647 se ordenó la construcción del castillo de San Luis de Bocachica que saqueó Pointis. Véase Rodolfo Segovia Salas, *Las fortificaciones de Cartagena de Indias. Estrategia e historia*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, pp. 25-30.

dejó de caracterizar, si se piensa bien, la historia de todas las provincias de ultramar.

Es consciente de que el mejor modo de granjearse la benevolencia de los dueños de esclavos, sin la cual no se podría concretar su plan, consiste en convencerles de que favorece sus intereses a corto plazo[22]. Con el fin de vencer su resistencia frente al proyecto de manumisión de los cimarrones, recalca el hecho de que, de todas formas, éstos están perdidos para ellos. Pero, de aceptarse su libertad, podrían convertirse en los aliados de los dueños en la represión del cimarronaje. Muy a menudo esta condición se solía estipular efectivamente en las cláusulas de los tratados negociados entre los palenques y las autoridades gubernamentales. Según parece, ya se habían comprometido al respecto los de Cartagena, "obligándose los que salieren a traer todos los que se huyeren en adelante a los vecinos como lo an propuesto algunas veces".

Pero, al parecer de Villalobos, los mismos negros podrían desempeñar un papel más importante en esta lucha. Se vale otra vez de sus conocimientos en el ámbito continental, aludiendo a la existencia en Lima de una Santa Hermandad que se encargaba de la persecución de los fugitivos[23]. La integraban cuadrilleros negros y mulatos encabezados por un alcalde español. ¿Por qué no crear en Cartagena una organización parecida, confiándola a un español que tendría bajo sus órdenes a unos negros salidos de los palenques?

Seguro de que este argumento sería de mucho peso, Villalobos expone su proyecto de reducción de los cimarrones de los montes de Cartagena,

---

[22] Más tarde, en 1693, predominó el recurso a la fuerza entre los dueños, quienes contestaron a la Real Cédula de 1691 que sólo tenían el usufructo de los esclavos, por pesar sobre éstos censos y capellanías. Curiosamente, había entre ellos un tal Isidro Villalobos. Véase María del Carmen Borrego Plá, *op. cit.*, pp. 70-71.

[23] El marqués de Cañete creó en 1557 el cargo de "alcalde de la Hermandad" para perseguir a los cimarrones en los alrededores de Lima. Entre los asistentes del cuadrillero mayor se encontraban negros. Para comprender la evolución de esta estructura, véase: Frederick P. Bowser, *El esclavo africano en el Perú colonial*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1977, pp. 256-279. Se consultará también Jean-Pierre Tardieu, "Le marronnage à Lima (1536-1650): atermoiements et répression", en *Revue Historique*, CCLXXVIII/2, Paris, pp. 293-319.

cuyo número estima en 600 individuos, como Baltasar de la Fuente. Con ellos, una vez concedida la manumisión anhelada, se podrían formar dos pueblos asentados entre Cartagena y el río Magdalena, que tomarían parte en caso de necesidad en la defensa del puerto. Un teniente de gobernador español se encargaría de su administración, dejando la justicia ordinaria a los mismos negros, a imitación de lo que existía cerca de Córdoba o de Teguantepeque para los mulatos, situándose ambos pueblos en Nueva España[24]. Allí, asevera Villalobos, habían probado la capacidad de gobernarse por sí mismos. Dada la misión que se confiaría a estas agrupaciones, sería menester impartirles una formación militar, que correría a cargo de cuatro capitanes escogidos entre los libres de Cartagena. Se fía el arbitrista de la valentía de estos hombres: transformados en milicianos, "auia el seguro que el puesto que ocupen que lo defenderan mejor que muchos que se preçian de españoles". Esta última advertencia equivale a reconocer las cualidades militares de estos seres, que más vale utilizar que reprimir.

De modo general, el proyecto presentado por Villalobos, que se inspira en las negociaciones anteriores, se justifica por la situación estratégica de Cartagena, aspecto que encaja en la obra de que forma parte. Pero más allá de las consideraciones adecuadas con respecto a la valentía e incluso al honor de los cimarrones, una vez admitida su dignidad humana, surge una alusión, que no se puede pasar por alto, a su capacidad administrativa, con tal que se les conceda la formación requerida. Así que estos negros no serían tan bárbaros como se solía decir. ¿Se trata tan sólo de un argumento dialéctico destinado a convencer al Consejo de Indias o de una convicción íntima del arbitrista? No se debe olvidar que Villalobos es también autor

[24] De las haciendas azucareras de Córdoba y Orizaba, en la provincia de Veracruz, huían muchos esclavos. En cuanto a los palenques que formaban, se puede citar el caso del asentamiento negro gobernado por Yanga en las montañas cerca del Pico de Orizaba. En 1609 se sometió el jefe cimarrón a cambio de la libertad para sus súbditos que formaron el pueblo de San Lorenzo de los Negros. Una de las condiciones impuestas por las autoridades fue que la población brindaría su ayuda para la captura de los esclavos fugitivos y en caso de ataques externos. Yanga manifestó su confianza en la actitud de los frailes franciscanos. Véase David M. Davidson, "El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650", en Richard Price, *op. cit.*, pp. 79-98.

de otro proyecto: una nueva Compañía de Guinea, que no dejaría lugar a dudas en cuanto a su visión de los negros esclavos, a no ser que tuviese intereses creados.

Texto*

n. 28. Palenque de Negros que están levantados en los Montes de Cartagena.

Convendrá el que V. M. mande por su Real cedula (para que el Gouernador la publique al Palenque de Negros Cimarrones) que se les dará libertad a todos los que salieren, para que se pueblen entre Cartagena y el Rio de la Madalena, para en caso que fuesse neçessario, la pudiessen socorrer, sin que los Dueños los puedan apremiar a mas sugeçion (supuesto que los tienen perdidos) obligandose los que salieren a traer todos los que se huyeren en adelante a los vecinos como lo an propuesto algunas veces. Y porque no parezca que se habla sin grandes fundamentos, me será precisso dezir que en el Piru ay oficios comprados de Alcaldes de la Santa Ermandad, solo mirando a que los Negros se lebantauan, y se iuan a los Montes como en Cartagena. Lo que ahora los tiene tan sujetos que no lo hazen, porque el referido Alcalde da titulos a todos los Negros, y Mulatos, de sus cuadrilleros, y en avisandole, que ay Negro huydo de algun particular, da la orden y le traen (los que tienen el nombramiento) pagando 10 pesos, si es de la juridiçion, y si es de otra 100 en rigor. Medio que se allan todos bien con el, y Cartagena se debia olgar se pusiesse en execuçion, creando un oficio de estos en un español, para que los Negros que saliessen del Palenque estuuiessen a sus ordenes, para en materia de traer los que se huyeren. Avrá oy mas de 600 fugitiuos, que si salieran todos se podian formar dos Pueblos con su theniente español, y la justiçia ordinaria de ellos mismos, como lo ay junto a la villa de Córdoua en nueua españa, y otro de Mulatos en la juridiçion de Teguantepeque, y se gouiernan aun mejor que los españoles, que poniendoles quatro capitanes Negros (de los que estan libres en Cartagena) para que los diçiplinen en la Miliçia, auia el seguro que el puesto que ocupen que lo defenderan mejor (que muchos que se preçian de españoles). Y quando V. M. ni sus dueños no tienen conueniençia

* Se respeta la ortografía del manuscrito.

alguna de estos que estan retirados en el Monte y solo siruen de abrigar a los que se vienen con ellos, viene a ser conueniençia de todos el conçederles la libertad, porque por este medio bueluen al rebaño de la Yglesia, y gozan del Pasto espiritual del sacramento de la eucaristia, y salen de la Ydolatria y de otros abominables viçios en que el demonio los tiene metidos como miembros separados de nuestra santa ley. Que con esto, y con que V. M. mande poner en execuçion lo que e propuesto sobre Cartagena se asegurará de los riesgos que la amenaza, como se reconoçera de los solidos fundamentos que e echo en esta proposición. Los quales se reduçen el primero a faltar el terçio de la guarniçion; el segundo, a no estar bien pagada; el tercero, a no tener diciplina militar; el quarto a no tener Astilleros; el quinto, a que la Polvora está de la calidad que e dicho; el sexto, a no tener Almacenes en ella; el septimo, a no tener esta Plaça nunca que comer más que para dos o tres dias; el octauo, tener sus murallas caydas; el noueno, no auer Gouernador que mire por el seruiçio de V. M. ni ningun Ministro que ay en ella.

Bibliografía

Arrázola, Roberto, *Palenque, primer pueblo libre de América: Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*, Cartagena, Ediciones Hernández, 1971.

Borrego Plá, María del Carmen, *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano Americanos/ CSIC, 1973.

Bowser, Frederick P., *El esclavo africano en el Perú colonial*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1977.

Davidson, David M., "El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650", en Richard Price (comp.), *Sociedades cimarronas*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1981 pp. 79-98.

Del Castillo Mathieu, Nicolás, *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1982.

De Granda, Germán, "Sobre la procedencia africana del habla 'criolla' de San Basilio de Palenque (Bolívar, Colombia)", en *Thesaurus* 26, 1971, pp. 1-11.

_____, "Notas sobre léxico palenquero de origen bantú", en *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispánicos y criollos*, Madrid, Editorial Gredos, 1978.

Escalante Aquiles, "Notas sobre el palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia", en *Divulgaciones Etnológicas*, 3 (5).
————, "Palenques en Colombia", en Richard Price (comp.), *Sociedades cimarronas*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1981.
Fernández de Villalobos, *Estado eclesiástico, político y militar de la América (o grandeza de Indias)*, edición y estudio preliminar por Javier Falcón Ramírez, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana/ Instituto de Estudios Fiscales, 1990.
Friedemann Nina S. de y Jaime Arocha, *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Bogotá, Planeta, 1986.
———— y Carlos Patiño Rosselli, *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1983.
Price, Richard (comp.), *Sociedades cimarronas*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1981.
Scelle, Georges, *La traite négrière aux Indes de Castille*, Paris, Pédone, 1906, p. 557.
Schwegler, Armin, *"Chi ma kongo": lengua y rito ancestrales en el palenque de San Basilio (Colombia)*, Frankfurt/Madrid, Vervuert Verlag, 1996.
Segovia Salas, Rodolfo, *Las fortificaciones de Cartagena de Indias. Estrategia e historia*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1982.
Tardieu, Jean-Pierre, "Le marronnage à Lima (1536-1650) atermoiements et répression", en *Revue historique*, CCLXXVIII/2, París.
————, *Los Negros y la Iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997, pp. 861-862.

conspiradores esclavizados
EN CARTAGENA EN EL SIGLO XVII

Jane Landers

El historiador español del siglo XVI Francisco López Gómara escribió que "la conquista de las indias empezó cuando se acabó la lucha contra los moros porque los españoles siempre han luchado contra los infieles". Animados por sus éxitos, los conquistadores y administradores españoles estaban seguros de que habían sido destinados para establecer un nuevo mundo cristiano en las Américas. Guiados por su propio modelo de urbanización, intentaron establecer pueblos ordenados para cambiar el ambiente "salvaje" y "amenazante" con que se enfrontaron. Naturalmente, los pueblos indígenas resistieron estas presunciones de autoridad y superioridad. Los españoles también se encontraron en una guerra sin fin contra otro enemigo infiel: los esclavos rebeldes, quienes –como los indígenas– persistieron tenazmente en sus creencias, lenguajes y costumbres[1]. Los españoles sospecharon que los esclavos practicaban toda clase de ritos y descubrieron que tramaban complots y conspiraciones entre ellos o entre ellos y los piratas que con frecuencia amenazaron a Cartagena[2]. Y los españoles temían, más que nada, una alianza entre el enemigo interno y sus compatriotas, que formaron comunidades libres de cimarrones en las afueras. Mientras mandaban sus soldados a luchar contra los apalencados, los ofi-

---

[1] José Enrique Sánchez B., "La herejía: una forma de resistencia del negro contra la estructura social colonial (1610-1636)", en *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, Bogotá, Editorial Ariel, 1996, pp. 41-67.

[2] Eduardo Lemaitre, *Historia general de Cartagena*, tomo II, Bogotá, 1983, pp. 3-23, 193-229. George Lane, *Pillaging the Empire: Piracy in the Americas, 1500-1750*, New York, Armonk, 1998, pp. 123-124, 170-171.

ciales españoles intentaban garantizar la seguridad de sus súbditos en las ciudades, donde también vivían esclavos.

Inspirado en los estudios de María del Carmen Borrego y María Cristina Navarrete, este ensayo examina las conspiraciones de esclavos negros en el siglo XVII en Cartagena de Indias y sus vínculos con el complejo de palenques que rodeaban la ciudad[3].

La historia colonial de lo que hoy se conoce como Colombia está llena de rebeliones africanas, que empiezan cuando unos esclavos incendiaron la primera ciudad de Santa Marta en 1531. Desde principios de la colonia huyeron muchos esclavos, y en 1540 el Rey promulgó el primer perdón para los "huydos y alzados" en Cartagena[4]. Este fenómeno se presentó constantemente en la historia de la Nueva Granada. En otros ensayos he analizado los múltiples esfuerzos que hicieron gobernadores y miembros del clero para reducir con fuerza o pacíficamente los palenques que formaron en las afueras[5].

Aunque no fueron muy numerosos en los primeros años, los esclavos negros cumplieron papeles muy importantes para la vida económica de este periodo. Su labor fue fundamental para la búsqueda de oro (en las tumbas así como en las minas), la pesca de perlas y el trabajo en haciendas ganaderas y agrícolas. También servían como albañiles, cantoneros y carpinteros en las construcciones de fortificaciones y obras reales. Por eso Cartagena de Indias muy pronto se transformó en el puerto más importante de América del Sur para la introducción de esclavos.

La poca gente blanca y el creciente número de negros causó incertidumbre a los vecinos de Cartagena. En las ordenanzas del cabildo se nota

---

[3] María Cristina Navarrete, *Historia social del negro en la colonia: Cartagena siglo XVII*, Cali, Editorial de la Universidad del Valle, 1995. María del Carmen Borrego, *Palenques de negros en Cartagena de Indias a finales del siglo XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos,1993.

[4] Roberto Arrázola, *Secretos de la historia de Cartagena*, Cartagena, Ediciones Hernández, 1967, p. 242.

[5] Jane Landers, *"Cimarrón* Ethnicity and Cultural Adaptation in the Spanish Domains of the Circum-Caribean, 1503-1763", en Paul E. Lavejoy (ed.), *Identity in the Shadows Slavery*, Londres, 2000, pp. 30-54.

una obsesión constante por los robos y hurtos hechos por los esclavos, así como en la legislación para controlar sus movimientos y acciones. Prohibían (sin mucho efecto) que los negros saliesen de noche, vivieran aparte de sus amos, llevaran armas o se juntaran los domingos para sus bailes en lugares no señalados por el Cabildo[6]. Esas ordenanzas reflejaban el miedo de la comunidad hispánica ante el enemigo interno.

No obstante esa inquietud, los vecinos de Cartagena siempre querían más esclavos y los comerciantes de esclavos continuaban sus ventas. María del Carmen Borrego ha documentado la entrada de grandes cantidades de esclavos después de 1570, la mayoría de los cuales procedía de Guinea y Cabo Verde[7]. Más tarde, cuando se reunieron las coronas de España y Portugal, la compañía portuguesa de Cacheu empezó a introducir más esclavos que llegaban de Angola y el reino de Kongo[8].

La presencia de tantos africanos, y también de mercaderes multinacionales (de los cuales muchos fueron judíos o, por lo menos, conversos), hizo de Cartagena un lugar potencialmente herético; por eso mereció el tercer tribunal permanente del Santo Oficio de la Inquisición en América[9].

Al mismo tiempo, curas españoles como los famosos jesuitas Alonso de Sandoval y Pedro Claver, "esclavo de los esclavos para siempre", intentaron ayudar y convertir a los africanos de la ciudad. La variedad de naciones africanas representadas en la trata transatlántica se notó también en la variedad de lenguas africanas habladas en Cartagena (Sandoval menciona más de setenta). Por supuesto, muchos de los africanos de la región llama-

---

[6] Varios autores comentan las ordenanzas de 1552. Jaime Uribe Jaramillo, "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII", en *Ensayos sobre la historia social colombiana*, Bogotá, 1968, p. 8; María del Carmen Borrego Plá, *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, 1994, Sevilla, 1993, p. 429.

[7] María del Carmen Borrego, "Cartagena de Indias en el siglo XVI: la conformación de una sociedad mestiza en la época de los Asturias", en Adolfo Meisel Roca (ed.), *Historia económica y social del Caribe colombiano*, Bogotá, 1994, pp. 61-108 y María del Carmen Borrego, *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, op. cit., pp. 57-61, 423-429.

[8] Jhon Thornton, *Africans and the Making of the Atlantic World*.

[9] Nicolás del Castillo Mathieu, *La llave de las Indias*, Bogotá, 1981, pp. 214-216.

da Guinea (entre los ríos Senegal y Gambia) se entendían entre sí, así como varios africanos de idioma bantú. Varios de los jesuitas de Lima, como Claver en Cartagena, aprendieron la "lengua de Angola" (probablemente el quimbundó). La orden jesuita publicó catecismos e instrucciones en dicha lengua. Claver dirigía un equipo de traductores de descendencia africana que venían de Guinea y Angola para entrevistar, ayudar y catequizar a los esclavos miserables. Se afirma que uno de sus asistentes negros, un tal Calepino, dominaba once idiomas y dialectos africanos[10]. Claver también recibió el apoyo de un grupo de vecinos de clase alta en sus misiones entre los africanos, algunos de los cuales estuvieron con él en los barcos negreros. Todos quedaban horrorizados por las condiciones a bordo y la mortalidad resultante de ellas[11].

Los esclavos más fuertes, que salieron vivos de las "tumbas flotantes", eran confinados en una de las veinticuatro casas de la negrería de la ciudad, muchas de las cuales estaban cerca de los muelles y pegadas a las murallas. El área cerca de las calles de Santa Clara y Santo Domingo era un centro de comercio de negros. Como hicieron sus colegas en África, muchos de los comerciantes más importantes también mantuvieron negrerías en sus propias casas. Theadora de Rivera tenía la suya en la calle Tezadello; el capitán Francisco Caballero tenía la suya en la calle central; el capitán Granzo tenía la suya al lado del convento de San Agustín y el portugués Manuel Pinto de Gama tenía la suya cerca de la catedral. Gundisalvo Arias tenía la suya en el barrio de Getsemaní al lado de la plaza de los Gaguyes[12]. Esto quie-

[10] Ibíd., p. 220. Entre los intérpretes estaban Andrés Sacabuche (de Angola), Ignacio Angola, Alfonso Angola, José Monzolo (del Congo), Francisco Yodolfo, Manuel Viáfara, Domingo y Diego Folupo, Ignacio Soso (zape), Lorenzo Zape, Antonio Balanta, Francisco y Domingo Bran, y el impresionante Calepino: Eduardo Lemaitre, *Historia general de Cartagena, op. cit.*, pp. 142-143.

[11] Alfonso De Sandoval todavía es una de las fuentes etnográficas más importantes para historiadores de la esclavitud en América Latina. Alonso de Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud*, Introducción y trascripción de Enriqueta Vila Vilar, Madrid, 1987.

[12] David L. Chandler, "Health Conditions in the Slave Trade of Colonial New Granada", en C. T. Westport (ed.), Robert Brent Toplin, *Slavery and Race Relations in Latin America*, 1974, pp. 51-86; Del Castillo Mathieu, *op. cit.*, p. 216. Otras casas de negrería estaban en la calle del Tejadillo y la calle de Alcibia.

re decir que la degradante trata se llevaba a cabo a plena vista del vecindario de Cartagena, tanto en el blanco como en el negro.

Algunos de los negros que miraban el espectáculo fueron esclavos de las casas conventuales de la cuidad, y parece que varios de ellos tenían bastante libertad para andar por las calles y comunicarse con otros de sus compatriotas y amigos, tanto esclavos como libres. En el caso analizado aquí, están involucrados esclavos del convento de Santa Clara y de la Compañía de Jesús. Por medio de los testimonios de los arrestados, se puede encontrar una red de conexiones muy importantes entre los negros de la nación Arará, en Cartagena, y los del palenque de Matuderé.

Como se ha visto, el vecindario de Cartagena siempre temía la posibilidad de violencia producida por el sistema esclavista, no obstante se insistió en introducir más esclavos. Los barcos podían llevar 300 a 600 esclavos cada uno, y Sandoval dice que entraban doce o catorce barcos al año. El gobernador García Girón estimaba que en la provincia de Cartagena había en 1621 más de 20.000 esclavos; otras fuentes hablan de 3.000 a 4.000 esclavos habitantes de la ciudad frente a aproximadamente 2.500 habitantes blancos[13]. La trata de esclavos se intensificó desde mediados del siglo XVII, así como las guerras contra los cimarrones[14].

En 1693 los oficiales de Cartagena sospecharon sobre una conspiración entre los cimarrones y los esclavos de servicio para atacar la capital. En una junta de guerra, los testigos dijeron que o yeron a un mulato libre decir en el convento de Santa Clara que los negros no podían ser esclavos porque no fueron capturados en una guerra justa, que la iglesia deseaba su esclavitud y que, si tenía el dinero, él mismo viajaría a Roma a ganar su libertad. El abolicionista mulato era Francisco Vera, un barbero libre, de profesión médico de sangrar. En esta ocupación, Francisco pasaba el tiempo con Francisco Arará, esclavo de la Compañía de Jesús, quien trabajaba como despensero en el convento. Francisco de Vera era entonces un vínculo humano entre los dos establecimientos religiosos y sus esclavos, en

[13] Ibíd., pp. 238-239.

[14] Ibíd., pp. 224-226, 232-241.

particular los de la nación Arará[15]. Otro esclavo negro del convento de Santa Clara, Joseph, testimonió que aunque los arará de Cartagena no tenían cabildo formal, eligieron como gobernador y rey a Manuel Arará, esclavo de los jesuitas. Según Joseph, los arará se reunían en casa de Manuel para conversar, y Joseph mismo recolectaba pagos de los otros miembros para enterrar a sus compadres arará. Miembros de ese cabildo subterráneo también dieron limosnas a los arará pobres de Cartagena[16]. La informalidad de esta cofradía arará y su función social hace pensar en la asociación de los Males rebeldes de Bahía, estudiada por João José Reis[17].

Una esclava criolla testimonió que los negros tenían armas, pólvora y otras cosas, y que estaban dispuestos a atacar el Jueves Santo de 1693. Otros dijeron que los rebeldes tenían planes de iniciar una conflagración y matar a los españoles cuando salieran a extinguirla, y que los cimarrones iban a entrar en Cartagena por la puerta de Media Luna, por donde muchos de los esclavos huyeron a los palenques[18].

El complot entre los esclavos urbanos y los cimarrones supuestamente fue coordinado por Francisco Arará, el despensero esclavo del convento de Santa Clara, y otro Francisco Arará que servía como capitán de guerra en el palenque de Matuderé. Los oficiales consideraban que los dos Franciscos eran parientes porque pertenecían a la misma nación. Es posible que los africanos también lo vieran así[19].

---

[15] Junta de guerra, testimonio de Juan de Berrío, 30 de abril de 1693, Santa Fe 212, Archivo General de Indias (de ahora en adelante AGI). La información para esta sección proviene de dos legajos en el Archivo General de Indias. Santa Fe 212 contiene "Autos sobre la reducción y pacificación de los negros fugitivos y fortificados en los palenques de la Sierra de María, 1691-1695"; Santa Fe 213 contiene "Entrada y derrota de Matuderé".

[16] Ibid., Testimonio de Joseph de Santa Clara, 1 de mayo de 1693, Santa Fe 212, AGI.

[17] João José Reis, *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahía*, Arthur Brakel (translator), Baltimore, Maryland, 1993.

[18] Los cimarrones capturados por los españoles, que específicamente usaron esta ruta, fueron Thome Angola y Antonio Popo, esclavos del general Don Francisco Guero, y Manuel Antonio Angola, esclavo de Doña Francisca de Ayala y Benavides. Otro de los esclavos del general Guero fue Manuel Mandinga, Santa Fe 213, AGI.

[19] Santa Fe 213, AGI.

Años antes los oficiales de Cartagena habían encargado la reducción de este palenque a un padre franciscano, Fernando Zapata. El cura escribió una relación de su visita a Matuderé, en la cual recordó que cuando se acercaba al lugar, salió a recibirlo una patrulla de cimarrones de Matuderé, encabezada por su capitán de guerra Pedro Mina. Los cimarrones tenían pintadas las caras de rojo y blanco (los colores del dios yoruba Shangó, dios del trueno y la guerra). Zapata notó que los minas controlaban las cuarenta escopetas y que los criollos usaban arcos, lanzas y flechas. Concluyó que los criollos preferían estas armas, pero también es posible que los mejores guerreros merecieran las mejores armas. No hay duda de que las percepciones del padre se formaron con prejuicios culturales, y quizás fueron influenciadas por su primer encuentro con los cimarrones. Definitivamente se nota una división entre los elementos minas y criollos en Matuderé, al asignar a los diferentes grupos espacios en el campo y describir distintas actividades y perspectivas para cada uno. El cura describió las danzas de los minas como exóticas, que quería decir bárbaras, pero en cambio hablaba de los criollos y su líder Domingo Padilla como domesticados. Al padre le impresionó que los criollos hubieran construido una iglesia adecuada en la cual habían puesto imágenes de papel (que supuestamente eran imágenes cristianas que él no ordenó). Las distinciones del cura, y quizás también las de los cimarrones, no estaban basadas solamente en que algunos fueron nacidos en África y otros no, porque Diego Viáfara y Francisco Arará sirvieron como maestros de la iglesia y el padre dijo que los que vivieron en cristiandad sabían rezar, mantenían la iglesia y rezaban el rosario con devoción y entendimiento[20]. El mismo Francisco Arará fue identificado por otros del palenque como otro capitán de guerra, y es posible que mereciera respeto al ocupar estas dos posiciones.

El padre Zapata suplicaba a los cimarrones que suspendieran sus hostilidades, que fueran reducidos y quería llevar a cabo un censo de todos los que vivieron en Matuderé. Pero Pedro Mina se puso en pie y denunció las treguas de paz. No quería permitir que su gente fuera registrada. El cura denunció a Pedro Mina como un cristiano malo y un vasallo des-

[20] Padre Fernando Zapata al gobernador Martín de Cevallos, 29 de mayo de 1963. Santa Fe 213, AGI.

obediente, pero Mina nunca pretendió ser ni lo uno ni lo otro. Afortunadamente para los historiadores, los criollos finalmente persuadieron a Pedro Mina; por eso se puede saber quiénes vivían allí y a qué grupo etnolingüístico pertenecían[21].

Matuderé estaba compuesto por 250 personas, más de 100 de ellas habían nacido en África o tenían padres en ese continente. De los que fueron identificados por nación había 28 minas, 19 ararás, 10 congos, 3 luangos, 5 angolas, 3 popos, 3 wolofs, 2 carabalíes, 1 bran, 1 goyo, y por lo menos 1 viáfara. Los que fueron designados como criollos se dividieron entre criollos de la montaña (los que nacieron libres) y criollos escapados (los que habían huido de la ciudad y eran más ladinos)[22].

Richard Price postuló que los palenques más exitosos eligieron como líderes a los negros más aculturados por su conocimiento crítico de los opresores. Éste quizás fue el caso de Matuderé[23]. El criollo fugado Domingo Padilla y su esposa Juana alegaron ser fundadores de Matuderé en 1681. Domingo se titulaba capitán y Juana adoptó el título de virreina. Esta selección de grado podía ser una declaración política porque en ese tiempo sólo Nueva España y Perú merecieron virreyes; Nueva Granada sólo tenía un gobernador. Es posible también que Juana fuera elegida por los demás en el palenque y ella haya dicho más tarde que fue fundadora de Matuderé. El acto de fundar un pueblo fue muy premiado por los españoles. La organización política, militar y social de Matuderé, así como la autoridad que ejercieron Domingo y Juana entre grupos etnolingüísticos de tanta diversidad, era muy parecida al dominio español en muchos aspectos.

El éxito de Matuderé es evidente en su crecimiento demográfico. Como se ha observado, cuando lo destruyeron los españoles, Matuderé contaba con 250 personas, incluidas 40 mujeres y 49 niños. La comunidad se estaba reproduciendo y tres familias habían adoptado huérfanos. El incremento también parece ser resultado de una política consciente de reunir a las fa-

---

[21] Ibíd.

[22] Ibíd.

[23] Relación de Martín de Cevallos, 29 de mayo de 1963, Santa Fe 213, AGI.

milias. El capitán de guerra Francisco Arará realizó una incursión para rescatar a la esposa y a cuatro hijos de Francisco Popo, quien había escapado antes de la hacienda de Pedro Pérez. El mismo capitán lideró a los cimarrones de Matuderé contra el pueblo indio de Piojón donde mataron a 10 hombres y robaron a 9 mujeres y una muchacha india. Un ataque contra el pueblo indio de Bifagua añadió 3 mujeres más y 7 muchachos a la población de Matuderé. Domingo Padilla relató más tarde que el chamán africano del palenque, Antonio, había ordenado la captura de 19 españolas que también se encontraban en Matuderé. Como las indias, las españolas fueron destinadas a esposas de los solteros cimarrones[24].

Aunque a Domingo Padilla se le describe como criollo y ladino, su padre Domingo era de la nación Angola. Los cimarrones como Domingo Angola y otros muy viejos que vivían en los palenques fueron fuentes de conocimiento directo de las culturas africanas, así como los bozales que entraron en la comunidad. Es indudable que los cimarrones sitiados usaron el conocimiento que tenían del mundo español, y patrones africanos para enfrentar las amenazas de sus enemigos. Así como San Basilio y otros palenques contemporáneos en Nueva España, los capitanes de guerra de Matuderé, todos los nacidos en África, mandaron escuadrones de sus propios compatriotas. Pedro Mina capitaneaba el grupo más numeroso en el campamento, y Francisco Arará comandaba el grupo en segunda plaza. Pacho Congo y Miguel Pantojo tenían cargos subordinados como alférez, y un criollo, Ignacio, servía de tambor en las compañías de guerra. John Thornton y otros han notado que los congo llevaban banderas en sus compañías para coordinar los movimientos de sus guerreros.

Según el gobernador Martín de Cevallos, oficiantes religiosos africanos a quienes llamó brujos, usaron artefactos diabólicos e invenciones como flechas envenenadas, cuerdas y otras ideas del demonio que hicieron pensar a los cimarrones que eran invencibles. Eso significa que el catolicismo y la religiosidad africana coexistían en Matuderé, y que los cimarrones no podían haber practicado los dos a la vez como hicieron muchas veces en las ciudades americanas. Entonces, como se ha visto, los

[24] Ibíd.

cimarrones usaron elementos de ambas tradiciones (africana y española) para organizarse políticamente, y también aumentaron su autoridad con el poder de los dos mundos espirituales.

Los otros cimarrones identificaron al especialista religioso Antonio como un esclavo escapado de Juan de la Peña, mercader de Cartagena y capitán de las expediciones españolas contra los cimarrones. Reportaron que todos los que vivieron en Matuderé tomaron a Antonio por hombre sagrado, besaban su mano para mostrar el respeto que le tenían y le obedecían en todo, incluso en las órdenes de secuestrar a las mujeres de las haciendas cercanas. Antonio tenía mucho poder en Matuderé: se apoderó de las mujeres, de los objetos más preciosos y usaba muchas sortijas y gargantillas de oro. Parece que su poder espiritual pesaba más que el poder militar de los demás. Antonio había asegurado a sus seguidores que no debían temer a los españoles porque tenía un bulto lleno de pólvora que prendería para desaparecer a sus enemigos.

Animados por esta protección supernatural, apenas un mes después de la visita del padre Zapata a Matuderé, los cimarrones atacaron y derrotaron a un escuadrón de 60 españoles. Los cimarrones tomaron las armas de los españoles y mandaron al gobernador de Cartagena las "partes bajas" del capitán. Robin Law demuestra que la decapitación y la castración ritual de los enemigos eran elementos importantes en las guerras de ese entonces en Dahomey. Es posible que Francisco Arará la hubiera practicado en su propio país. Lo cierto es que este acto de humillación fue espantosísimo para los españoles de Cartagena.

Las autoridades condenaron a muerte a Francisco de Vera, el barbero mulato, pero él escapó de la cárcel; al mismo tiempo el verdugo negro de Cartagena murió envenenado. El remplazo negro sufrió el mismo destino. Pronto circuló el rumor de que la provisión de carne de la ciudad había sido envenenada. Esta idea tenía fundamento porque en Cartagena, como en muchas otras ciudades españolas, los carniceros eran negros[25].

[25] En 1645 el matadero de Cartagena empleaba cuatro esclavos negros, un esclavo mulato y un negro libre. María Cristina Navarrete, *op. cit.*, p. 35.

Para calmar la histeria, el gobernador Martín de Cevallos lanzó una expedición en retaliación contra Matuderé. Llamando al patrón de la reconquista con gritos de "¡¡¡Santiago!!!", las fuerzas españolas iniciaron el ataque de noche. En estas incursiones, Santiago Matamoros o Mataindios, tomaba el aspecto de Matanegros. Es posible que el tiempo sugiriera a los españoles la próxima llegada de Santiago. Hubo una explosión catastrófica, y a la luz de las llamas, los españoles perseguían a los cimarrones que huían hacia los bosques.

Un aspecto que merece reconocerse es que los cimarrones también podían haber visto este suceso como una intervención divina. Pero, al contrario de los españoles que lo vieron como una señal clara de la justicia y de su misión, los cimarrones podrían haberlo visto como un castigo de un dios enojado con ellos. ¿Por qué? Porque muchos de los cimarrones venían de la costa occidental de África donde el dios de la guerra, Yoruba Shangó, también usaba el relámpago para castigar a sus enemigos[26].

El gobernador y su compañía llevaron a los presos a Cartagena, los interrogaron y condenaron. La virreina Juana, que tenía unos 60 años, fue condenada a 200 azotes y exilio perpetuo; muchos de los demás recibieron 100 azotes. Los oficiales de Cartagena ahogaron y descuartizaron a 13 de los jefes de Matuderé, incluido Domingo Padilla. Los castigos fueron ejecutados públicamente en la plaza central de Matadero. Decapitaron a Domingo Padilla y pusieron su cabeza en la puerta de Media Luna por donde planeaban entrar los cimarrones. Los cuerpos descuartizados de Domingo y sus compadres fueron puestos en todas las rutas que van hacia el campo, "como ejemplo y escarmiento a los demás de su clase"[27]. Seguramente todos los que vieron este evento horroroso se dieron cuenta de que este esfuerzo de restablecer el control total fue nada más que una ilusión y que en las afueras de la ciudad, los palenques se estaban formando de nuevo.

---

[26] Henry John Drewel, John Pemberton III y Roeland Abiodun, *Nine Centuries of American Art and Thought*, New York, 1989.

[27] Relación de Martín de Cevallos, 29 de Mayo, 1693. Santa Fe 213, AGI.

Conclusión

Las guerras contra los cimarrones continuaron por muchos años más y los gobernadores y oficiales españoles de Cartagena gastaron vidas, esfuerzos y dinero en esa lucha sin fin. Los españoles no tenían suficiente mano de obra o recursos para eliminar totalmente a los palenques. Ademas, mientras intentaron montar expediciones hacia el interior, tenían también que guardar sus costas de donde siempre venían otras amenanzas.

Los cimarrones tenían a favor esa debilidad geopolítica de los españoles. También podían contar con el inmenso y hostil territorio afuera de Cartagena, lleno de lugares inaccesibles. Cada vez que los cimarrones fueron derrotados se iban para otro lugar y así empezaban de nuevo a constituir sus pueblos, erigir bohios y sembrar campos. Lo que más animaba a los cimarrones y les dio fuerza para seguir luchando fue su deseo inextinguible por la libertad. Una vez experimentada una vida libre, luchaban incansablemente para no volver a la esclavitud.

Bibliografía

Arrázola, Roberto, *Secretos de la historia de Cartagena*, Cartagena, Ediciones Hernández, 1967.

Borrego, María del Carmen, "Cartagena de Indias en el siglo XVI: la conformación de una sociedad mestiza en la época de los Asturias" (Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos 1993), en Adolfo Meisel Roca, (ed.) *Historia económica y social del Caribe colombiano*, Bogotá, Banco de la República, 1994.

————, *Palenques de negros en Cartagena de Indias a finales del siglo XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1993.

Chandler, David, "Health Conditions in the slave Trade of Colonial New Granada" en Robert Brent Toplin (ed.), *Slavery and Race Relations in Latin America*, Westport, CT, Greenwood Press, 1974.

Del Castillo Mathieu, Nicolás, *La llave de las Indias*, Bogotá, Ediciones El Tiempo, 1981.

Drewel, Henry John, John Pemberton III y Roeland Abiodun, *Nine Centuries of American Art and Thought*, New York, Center for African Art, 1989.

Landers, Jane, "*Cimarrón* Ethnicity and Cultural Adaptation in the Spanish Domains of the Circum-Caribean, 1503-1763", en Paul E. Lavejoy (ed.), *Identity in the Shadowos Slavery*, Londres, Continuum, 2000.

George, Lane, *Pillaging the Empire: Piracy in the Americas, 1500-1750*, New York, Armonk, 1998.

Lemaitre, Eduardo, *Historia general de Cartagena*, tomo II, Bogotá, Banco de la República, 1983.

Navarrete, María Cristina, *Historia social del negro en la Colonia, Cartagena Siglo XVII*, Cali, Editorial de la Universidad del Valle, 1995.

Reis, João José, *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Arthur Brakel (translator), Baltimore, Maryland, 1993.

Sánchez B, José Enrique, "La Herejía: una forma de resistencia del negro contra la estructura social colonial (1610-1636)", en *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, Bogotá, Editorial Ariel, 1996.

Uribe Jaramillo, Jaime, "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII", en *Ensayos sobre la historia social colombiana*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Dirección de Divulgación Cultural, 1968.

intercambios transatlánticos, sociedad esclavista e inquisición en la cartagena del siglo xvii

Renée Soulodre-La France y Paul E. Lovejoy
Traducción de Óscar Grandio

Introducción

Pocos días después de que fuera apresado Luis Gómez Barreto en 1636, su esposa doña Bárbara Pereyra, llamó a Sebastián Bran a mediodía. "Le dio a este una polla guisada en una olla y una docena de colas, que es una fruta que se trae de Guinea, para que este lo entregase todo al alcaide Rodrigo Pereyra..."[1]. La manera casual en que mercancías como la cola eran descritas en este juicio de inquisición ayuda a apreciar lo poco corriente de su presencia dentro del contexto de la vida cotidiana de las familias cartageneras durante la primera mitad del siglo XVII, así como en las relaciones comerciales, culturales entre esta región, las diferentes partes del continente africano y sus diásporas. Otras fuentes contemporáneas, como Alonso De Sandoval, mencionan las nueces de cola, lo cual también sugiere que esta mercancía era conocida durante este periodo[2].

[1] Archivo Histórico Nacional de Madrid, Inquisición, Legajo 1620, No. 16, ff. 28-28v. Esta referencia también se encuentra citada en María Cristina Navarrete, *Historia social del negro en la colonia: Cartagena siglo XVII*, Cali, Editorial de la Universidad del Valle, 1995, p. 65, y en María Cristina Navarrete, "Entre Kronos y Calendas. Aproximaciones al concepto de tiempo de grupos negros en la colonia (Cartagena de Indias)", en *América Negra*, No. 10, 1995, p. 94.

[2] Alonso De Sandoval, *De instaurada aethiopum salute*, publicado por primera vez en 1627, o *Un tratado sobre la esclavitud*, Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 109.

Estas referencias a la cola en Cartagena a principios del siglo XVII plantean una serie de interrogantes acerca del mundo trasatlántico y su economía en términos de transferencias exitosas y de intentos fallidos. Estas mercancías documentan que fueron, al mismo tiempo, parte del "intercambio colombino" (*columbian exchange*), descrito de manera elocuente por Alfred Crosby, aunque sin analizarlo a fondo[3]. Las anteriores referencias también permiten enfocar más profundamente temas relacionados con los patrones comerciales de la costa de Guinea y su interior, así como las conexiones establecidas entre aquélla y lugares de América como la ciudad de Cartagena después de un siglo de esclavitud trasatlántica. El contexto de las referencias a la cola en los archivos inquisitoriales resalta la trascendencia de categorías como raza, etnicidad, clase, estatus, religión y tiempo en la sociedad que aparece en estas páginas[4]. La presencia de la cola en la Cartagena de 1636 lleva a crear hipótesis acerca de las posibilidades de conexiones culturales y comerciales que existieron con el mundo trasatlántico de principios del siglo XVII.

Diferentes protagonistas importantes permiten dar cuenta de los nexos establecidos por personas en ambos continentes. En este sentido están los casos del traficante de esclavos portugués Luis Gómez Barreto, del esclavo africano Sebastián Bran y el del sacerdote jesuita Alonso De Sandoval. Examinando las relaciones establecidas por estos hombres, se pueden tener pistas acerca de la naturaleza de la sociedad y de la economía a principios del siglo XVII. Los problemas de Sebastián Bran con la Inquisición comenzaron en 1636 cuando

---

[3] Alfred W. Crosby, *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Conn., Greenwood Publishing Co., 1972.

[4] Estos documentos, dada su propia naturaleza, conducen a reconocer los vínculos entre las diversas personas de esta sociedad debido a que los jueces de la Inquisición dependían de *confitentes* o de otros prisioneros para acusar a sus compañeros de variadas transgresiones. Por ello encontramos que Luis Gómez Barreto había sido acusado de ser practicante del judaísmo por un colega y, a su vez, traficante portugués de esclavos, Juan Rodríguez Mesa, quien había sido apresado por el Santo Oficio en el mismo año de 1636. Véase la transcripción del caso de Luis Gómez Barreto en Anna María Splendiani, José Enrique Sánchez Bohórquez y Emma Cecilia Luque de Salazar, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660. Documentos inéditos procedentes del Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), Sección Inquisición, Cartagena de Indias, Libro 1021, años 1638 a 1660*, tomo 3, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997, pp. 76-77 y 287.

su amo, Gómez Barreto, fue apresado por el Tribunal de la Inquisición en Cartagena. Hubo muchas implicaciones asociadas a este evento, que pudieron haber tenido consecuencias profundas para los africanos esclavizados por Gómez Barreto y por otros esclavistas portugueses o propietarios de esclavos como él. La secuencia de los eventos alcanzó a Sebastián cuando, en marzo de 1648, un testigo lo acusó ante el Tribunal inquisitorial español en Cartagena de Indias de haber ayudado a su amo cuando éste se encontraba preso en una celda secreta, al haberle traído comida dos veces al día durante todo el periodo de su larga encarcelación, incluidas nueces de cola, por lo menos una vez[5].

Nueces de cola en Cartagena

La presencia de la cola en Cartagena en la primera mitad del siglo XVII constituye una evidencia de las prácticas culturales africanas que cruzaron el Atlántico, aun cuando la cola no fue una mercancía común en el comercio trasatlántico. Procedente sólo del África Occidental antes de la primera mitad del siglo XIX, como ha revelado la documentación disponible, la producción de nueces de cola tenía el potencial de "despegue" como también lo poseen el café, el cacao y el tabaco, dado que todos son alcaloides. La cola, sin embargo, no se convirtió en un cultivo de plantación, aunque crecía en áreas donde también florecía el cacao, producto básico de la agricultura neogranadina. La disponibilidad de la cola en Cartagena sugiere la existencia de vínculos a través del Atlántico que no fueron consolidados. La cola no fue considerada un producto del comercio trasatlántico, afirmación que puede hacerse después de una extensiva investigación de las mercancías que hicieron parte de este comercio. Esa relativa poca importancia de la cola no indica que el potencial impacto de ésta fuese insignificante.

En África la cola se usaba en diversos actos sociales porque es un alcaloide adictivo similar al café, al té, a la nicotina, a la cocoa y a la coca; sus funciones y usos simbólicos eran frecuentemente análogos a prácticas y creencias asociadas a estos otros productos. Mucho antes de que la cola se convirtiese en una bebida popular, fue ampliamente utilizada como estimulante en África. La cola fue puesta de moda como bebida carbonatada

[5] Archivo Histórico Nacional de Madrid, Inquisición, Legajo 1620, No. 16, ff. 49-49v.

al final del siglo XIX, pero el comercio de nueces de cola databa de muchos años en África Occidental. De las numerosas variedades de cola, la más comúnmente intercambiada entre pueblos distantes entre sí fue la *cola nítida* quizás porque podía preservarse durante más tiempo que otras variedades de cola. La *cola nítida* había sido un bien en el comercio de larga distancia entre los bosques del oeste de África y la Sabana del Sudán occidental hacia el norte mucho antes el siglo XIV. Ciertamente el comercio y la producción estaban bien avanzados antes del desarrollo de la esclavitud trasatlántica. El ingrediente activo de la cola es la cafeína, con rastros de teobromina, así como de glucosoide, sustancias estimulantes del sistema nervioso central. Como otros alcaloides, tiene poco valor nutricional, pero alivia los efectos del hambre y la sed. Además, la cola produce buen sabor en el agua. Por eso quizás se asocie a rituales sociales y sea muy apreciada como regalo.

La cola es perecedera y no se puede transportar con facilidad, por lo que se requiere mucha habilidad para manejarla. De ahí que el comercio de nueces de cola fuera una tarea de comerciantes o asociaciones de comerciantes especializados. Además, no era producida en cualquier parte de África Occidental, en especial la variedad denominada *cola nítida,* el tipo más común de cola en el comercio de lejanía. La *cola nítida* crecía sólo en los bosques del oeste de África, en el río Volta, por lo menos hasta el siglo XIX. Durante el siglo XV y principios del XVI, la *cola nítida* se cultivó para la producción comercial, principalmente en el interior de la costa de Guinea y Sierra Leona, así como en el interior de Costa de Oro en la zona que era el centro del Estado Asante en el siglo XIII.

Asimismo, la cola era transportada en barco de Sierra Leona a Senegambia, siguiendo el eje sur-norte, paralelo a las rutas del interior. Los portugueses establecieron un importante comercio de productos locales, como la cola, en el estuario del río Núñez en la costa de la alta Guinea, involucrándose en "el comercio establecido de cola" entre el Cacheo y el área de río Scarcies en Guinea-Bissau[6]. Aunque esto era sólo una parte del

[6] Paul E. Lovejoy, "Kola in the History of West Africa", en *Cahiers d'Études Africaines*, 77-78, XX-1-2, 1980, pp. 97-124; Walter Rodney, *A History of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800*, Oxford, Clarendon Press, 1970, pp. 21 y 82, y Stephan Buhnen, "Ethnic Origins of Peruvian Slaves (1548-1650): Figures for Upper Guinea", en *Paideuma*, No. 19, 1993, p. 87.

comercio de cola, demuestra la constante presencia de comerciantes portugueses en el comercio costero, así como en el comercio de esclavos[7]. Como Brooks ha mostrado, esta red comercial se centró en las islas de Cabo Verde frente a las costas de Sierra Leona. No es sorprendente, entonces, que un comerciante portugués como Luis Gómez Barreto hubiese desarrollado un gusto por las nueces de cola, debido principalmente a que había comerciado mucho en esta zona en los comienzos de su carrera. Tampoco es sorprendente que Sebastián Bran haya conocido y probado la nuez de cola, debido a que él provenía de un área donde la cola era comerciada. Es en este contexto de la costa de África occidental donde Alonso de Sandoval menciona esta fruta en su tratado sobre la esclavitud. Sandoval menciona el río Cazes, que cruzaba el reino del mismo nombre, a lo largo del cual "cada año llegan catorce navíos a cargar cola que es una fruta a manera de castañas que se come antes de beber agua". También escribió que en esta región los sacerdotes jesuitas disfrutaban mucho de estas frutas, mucho antes de que se dieran cuenta de sus cualidades adictivas. Las nueces de cola aliviaban dolores de cabeza, eran un estimulante y servían también como moneda en algunas regiones, de la misma manera que el cacao era utilizado en América[8]. Resulta interesante que Sandoval sintió el deber de describir a su audiencia qué eran las nueces de cola de la misma manera que lo hizo Sebastián Bran. Ambos sintieron la necesidad de agregarle la calificación de "fruta de Guinea", y tanto Sebastián como el escriba, quien transcribió su testimonio, declararon específicamente que la nuez de cola fue "traída desde Guinea", y que ésta no era producida localmente[9]. Esto significaría que aun cuando la cola podría ser obtenida en Cartagena, no era una mercancía con la cual la gente estuviese familiarizada. Sebastián también admitiría que, ante la solicitud de su ama, había llevado una gran bandeja de ostiones provenientes de Panamá y algunos membrillos a la prisión, y los entregó al alcaide, y que en otra ocasión ella le dio dos cajas de conservas. Las nueces de cola podían ser vistas como un artículo de lujo junto a las otras comidas exóticas, como las ostras y los membrillos. Aun así, la presencia de cantidades suficientes de nueces de cola en Cartagena,

---

[7] Paul E. Lovejoy, *op. cit.*

[8] Alonso De Sandoval, *op. cit.*, pp. 108-109.

[9] AHNM, Inquisición, Legajo 1620, No. 16, f. 28v.

que Sebastián entregó a su amo encarcelado, tiene varias implicaciones. La existencia de un limitado número de lugares en la costa africana donde la cola era un artículo comercial, hace significativo este nexo .

La presencia de cola en cantidades que pudieran ser registradas en el suministro otorgado a los prisioneros sugiere que se importaba, aunque fuese en pequeñas cantidades, y –en consecuencia– estaba disponible en los mercados. A pesar de que no queda claro qué tan estables eran los suministros, es posible que el conocimiento para el transporte de cola se haya constituido en una parte de la sabiduría comercial del mundo atlántico de los siglos XVI y XVII, cuando la cola era transportada desde la costa de la Alta Guinea y Sierra Leona, probablemente vía Cabo Verde, hasta los grandes puertos en las Américas, como Cartagena de Indias. La cola reaparece como una mercancía del comercio trasatlántico entre el golfo de Benin y Salvador de Bahía, Brasil, durante el siglo XIX, pero existe poca evidencia de que hubiera comercio trasatlántico de cola antes de esta fecha. Debido a que se requería un conocimiento especializado para transportar las nueces, cualquier evidencia de la presencia de nueces de cola es en sí misma significativa. El empaque de la cola para prevenir su deterioro requiere experiencia, lo cual pudo haberse adquirido en la costa de la alta Guinea, y no en otro lugar. La cola tenía que envolverse en hojas que la mantuvieran húmeda, pero no empapada, para prevenir la deshidratación que podría arruinar las nueces y destruir los alcaloides. Las nueces debían ser examinadas y escogidas para sacar las que estaban en descomposición, las manchadas. Si se manipulaba correctamente, la cola podía almacenarse hasta un año, tiempo suficiente para cruzar el Atlántico, e incluso considerarse comerciable durante algún tiempo.

Como se ha demostrado, la región de producción de cola y las redes asociadas que la transportaban a los principales mercados en la Sabana del Sudán occidental fueron transformadas en el siglo XVI. Hubo una rápida expansión de los mercados en el interior, como consecuencia de la consolidación del imperio de Songhay, el cual también promovió la expansión de la producción de hierro en Wasulu y la de oro de Bambuhu y Boure, de sal en el Sahara, la producción textil, de ganado, y el comercio de cuero en los pueblos de la Sabana como Jenne y Sinsanni. La ex-

pansión de este mercado regional, gran parte fundamentado en lo ecológico, como la especialización de la producción en los bosques, inevitablemente tendría repercusiones en la organización social y política de la producción. Para una región de producción intensiva de cola, este impacto se sintió en la conquista de los bosques de cola por inmigrantes provenientes de la Sabana y, en las costas, por el desplazamiento de poblaciones esclavizadas para controlar los deltas de los ríos que corren desde las tierras altas del Estado musulmán de Futa Jallon.

El panorama geográfico y ecológico era de muchos ríos hacia el interior, donde el arroz era cultivado; la sal se traía desde el interior y la cola era transportada hacia la costa. Los mayores bosques de cola estaban en el interior y el mayor comercio se dirigía al norte de los bosques hacia la Sabana, donde se obtenía hierro y sus productos derivados, y donde existía una carencia de mineral de hierro en la floresta.

La sal del desierto también llegaba al bosque desde el norte. En general, los productores de cola no la transportaban más allá de sus granjas porque mercaderes provenientes de la Sabana y de la costa venían a las áreas de producción. El control de la producción de la cola pasaba a las manos de grupos de inmigrantes de la Sabana que, mediante una serie de guerras, desplazaron muchas de las poblaciones que habían controlado la producción. Aunque los detalles de esta transformación aún deben ser analizados, resulta claro que los cambios políticos y demográficos del siglo XVI y principios de XVII se reflejaron en el comercio de esclavos.

El análisis de Sandoval sobre esta área particular de la costa de Guinea, en el África occidental, y las historias reales aportadas por los registros de los juicios de inquisición, tanto los de Gómez Barreto como los de Sebastián Bran, ayudan a destacar los nexos entre individuos y áreas geográficas. El esclavo Sebastián fue hecho prisionero por la Inquisición en 1650, acusado de haber ayudado a su amo mientras éste se encontraba encarcelado durante la década de 1630 (*fautoria*). Durante el juicio declaró que su nombre era Sebastián, natural de Guinea, de la nación Bran, y esclavo de Luis Gómez Barreto, residente de Cartagena, y que no conocía su edad, aunque pensaba que tenía alrededor de 40 años. Aquí el escriba agregaría que, a juzgar

por la apariencia, éste tendría probablemente más de 50 años. Había sido comprado por Gómez Barreto desde su arribo a Cartagena y había servido a su amo durante algún tiempo como criado y, posteriormente, había sido puesto a cargo del cuidado de los grupos de esclavos recién llegados, adquiridos por su amo para la venta, aunque había continuado trabajando en la mansión de su amo.

Sebastián describió su historia familiar de la siguiente manera: había conocido a su padre –negro originario de Guinea– que respondía al nombre de Gabi y era gentil como otros negros. No recordaba a su madre, ni siquiera su nombre. Tampoco conocía a sus abuelos paternos ni maternos, ni sus nombres. No conocía a sus tíos paternos. Sin embargo, sabía que su madre tenía dos hermanos negros y gentiles; uno de ellos se llamaba Decini (?) y el otro, Libla. También sabía que su padre tuvo otros hijos, que éstos habían muerto y, por lo tanto, no había conocido a ninguno de ellos, a excepción de uno que respondía al nombre de Dondoclo, quien murió antes que Sebastián viniera de Guinea.

La identificación de Sebastián como un Bran se enmarca dentro de los patrones comerciales descritos por historiadores para este periodo. Durante el final del siglo XVI y el principio del XVII un considerable porcentaje de esclavos africanos fueron llevados a las Américas españolas desde una pequeña área que cubre la mitad occidental de la actual Guinea-Bissau y una pequeña parte del sur de Senegal. "Y dentro de esta pequeña área, dos grupos étnicos representaron grandes números: 21.3% de todos los esclavos africanos[...] fueron Bran (282)"[10]. Los portugueses trasladaron su principal puerto hacia el río Cacheo debido a la disponibilidad de esclavos en esa área, llevando además tintes desde la región del río Núñez hacia los Bran de esta región, debido a que éstos eran fabricantes de paños y estaban dispuestos a cambiar esclavos por tintes[11]. Esto constituye una evidencia de que los portugueses estaban involucrados en el comercio costero africano y que éste también coincidía en ciertas áreas con sus intereses transatlánticos.

---

[10] Stephan Buhnen, *op. cit.*, p. 100.

[11] Ibíd., p. 87.

El testimonio de Sebastián en relación con su conversión al cristianismo correspondió bastante con la información proporcionada por Sandoval. Dijo que después de ser capturado había sido vendido en Cabo Verde, donde fue bautizado por un sacerdote cuyo nombre no recordaba, en la iglesia de la Madre de Dios del Rosario. Su padrino fue un negro llamado Feliciano, un esclavo que perteneció a Fernando Diez, quien fuese residente de esa ciudad. No supo la edad que tenía cuando fue bautizado, pero por la estatura que, según indicó, tenía en esa fecha podría haber estado entre trece o catorce años. Fue confirmado en esa ciudad por un obispo, pero no recordaba su nombre, aunque sí sabía que era franciscano. Desde que Sebastián se convirtió al cristianismo, iba a misa todos los días y a confesión cuando la iglesia se lo demandaba; también cuando se encontraba enfermo. Sus confesiones eran realizadas ante el padre Sandoval de la Compañía de Jesús y el padre Claver[12].

En su trabajo, Sandoval dice que la denominación de Branes proviene de la región fluvial de Cacheo, y que éste era un puerto importante en Guinea[13]. Él elaboró una descripción del área de Casamance, indicando que el mayor comercio se realizaba a lo largo de Cacheo al sur del río Gambia, e incluía esclavos y cera. Sandoval indicó que si a un Bran se le preguntaba a qué casta pertenecía, probablemente respondería a la de Cacheo, Basserral, Bojola, Papel, Pessis, aunque todas estas denominaciones realmente significaban Bran[14]. De acuerdo con la descripción de la vida de Sebastián, Sandoval explica que muchos de los negros provenientes de los ríos de Guinea realmente eran traídos hacia Cartagena desde Cabo Verde, mientras otros venían desde Santo Tomás y los puertos de Luanda y Angola. Aquellos traídos desde Cabo Verde fueron usualmente bautizados, pero generalmente esta ceremonia se realizaba en las playas o a bordo de los barcos, donde los negros no tenían la menor idea de qué se les estaba haciendo. Debido a que Sandoval obtuvo la mayoría de su información de informantes en Cartagena, es posible que el mismo Sebastián Bran fuese una fuente de estas descrip-

[12] AHNM, Inquisición, Legajo 1620, No. 16, ff. 25-27.

[13] Alonso De Sandoval, *op. cit.*, pp. 64-107.

[14] Ibid., p. 137.

ciones, considerando que tenía un fuerte sentido de su propia historia, incluidos sus familiares, y había declarado que conocía al padre Sandoval.

La conexión portuguesa y la inquisición

Para el 11 de agosto de 1636 las acusaciones contra Luis Gómez Barreto, portugués residente en Cartagena y depositario general de la ciudad, habían alcanzado un punto mediante el cual había sido apresado en las celdas secretas de la Inquisición. Gómez Barreto fue uno de los muchos traficantes de esclavos portugueses que hicieron una gran fortuna con el comercio y que se habían asentado en Cartagena. Provenía de un grupo de hombres que habían cruzado varias veces el Atlántico de manera exitosa y quienes a la vez habían creado numerosos vínculos entre África, las Américas y la península ibérica; lazos tan extensos que pueden parecer imposibles en la actualidad. Gómez Barreto nació en Viseo, Portugal, y a los 5 años fue enviado a Lisboa bajo el cuidado de su hermano Juan de Oliveira, mientras sus padres viajaron a Santo Tomás. Luis fue educado por su hermano e introducido en las redes comerciales entre Santo Domingo, Angola, Brasil, Lisboa y Santo Tomás. Se involucró en el tráfico de esclavos, azúcar y otras mercancías. Aún a una relativa temprana edad, Luis abandonó el tutelaje de su hermano y se convirtió en un traficante de esclavos independiente. Viajó entre Santo Tomás y Brasil dos veces, y retornó a Angola donde compró esclavos africanos para venderlos en los mercados de Santa Marta y Cartagena. Luego retornó a España, pero a los dos meses viajó de nuevo a Angola donde permaneció seis meses, antes de regresar a Cartagena con más esclavos africanos. Repetiría este viaje nuevamente, pero entonces se casó con una mujer portuguesa y se asentó en Cartagena. Después de esto ya no viajaría a África, pero haría cuatro viajes a Lima para traer esclavos[15].

Una vez sentadas las bases de su fortuna, Luis pudo comprar el cargo de Depositante General de Cartagena. Los esclavos africanos que arribaban a

[15] Los detalles de la vida de Gómez Barreto, basadas en su juicio inquisitorial, son descritos por Manuel Tejado Fernández *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos*, Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, 1954, p. 167.

Cartagena de manera ilegal y que eran detectados como contrabando por los oficiales de la Corona Española se los entregaban a él, responsable de su manutención hasta establecer la propiedad de éstos; además debía enterrarlos si morían, mientras cobraba cargos fijos de acuerdo con el número de personas en su depósito[16]. En este contexto, disfrutaba de una vida confortable en Cartagena. Aunque él y su esposa no tuvieron hijos legítimos, él tuvo cuatro hijos ilegítimos, entre los que figuraban un hijo en Panamá y una hija en Cartagena, de nombre Josefa Barreto, que figuraría posteriormente en el juicio inquisitorial de Sebastián Bran[17].

A comienzos del siglo XVII los comerciantes de esclavos portugueses eran notables en América por su celo y su éxito; no obstante, enfrentarían grandes persecuciones de la Inquisición durante la década de 1630. También ayudaron a fomentar el desarrollo comercial de las diferentes regiones del continente americano[18]. Los portugueses estaban particularmente asociados al tráfico de esclavos, y aun cuando podía cambiar el monopolio de la importación de esclavos, los comerciantes portugueses mantenían la misma importancia[19]. Las personas que controlaban el comercio de esclavos adquirían tal riqueza y poder que los españoles se sentían amenazados debido a la habilidad de los comerciantes para influir en funcionarios de la Corona, así como en sus políticas[20]. Además de comerciar con esclavos desde Guinea, muchos de estos comerciantes se enfocaron en el comercio con Angola, involucrándose también en otros tipos de comercio, como la importación textil y de frutas desde Guinea[21]. Muchos de estos comerciantes, de ascendencia judía, ostensiblemente crearon una red de falsos convertidos que secretamente continuaban practicando sus creencias no cristianas[22].

---

[16] Enriqueta Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, 1954, p. 154. Esta autora rastrea las propiedades de la oficina de Luis Gómez Barreto a través de los archivos de la Contaduría en el Archivo General de Indias, Sevilla.

[17] Ibíd.

[18] Ibíd., p. 94.

[19] Ibíd., p. 99.

[20] Ibíd., p. 102. Véase también Nicolás del Castillo Mathieu, *La llave de las Indias*, Santa Fe de Bogotá, Planeta, p. 248.

[21] María Cristina Navarrete, *op. cit.*, p. 70 y Anna María Splendiani, *op. cit.*, vol. 1, p. 162.

[22] Nicolas Del Castillo Mathieu, *op. cit.*, p. 247.

En los años de 1630 una confluencia de varias corrientes, tanto locales como internacionales, llevó a la persecución de comerciantes portugueses en las Américas por la Inquisición. Esta persecución estaba motivada, sin ninguna duda, por el deseo de extirpar la herejía y, traer de regreso a la iglesia católica a los nuevos cristianos sospechosos de mantener su fe judía libre de acusaciones y apresamientos por la Inquisición; sin embargo, llevarían también a la confiscación de bienes. Por lo tanto, había aquí un motivo material real detrás de los persistentes ataques del tribunal hacia los comerciantes portugueses de esclavos durante este periodo. Por una parte, los judíos portugueses y los esclavos africanos fueron blancos fáciles para los tribunales de la Inquisición, debido a que no había muchos protestantes o musulmanes en Cartagena, y que la población indígena estaba exenta de los procesos inquisitoriales. Se debe reconocer también que acusar a ricos y poderosos comerciantes portugueses mediante procesos inquisitoriales tenía un buen sentido fiscal[23]. De hecho, cierto autor ha sugerido que no era accidental que tantos comerciantes portugueses fueran acusados y hechos prisioneros en 1636, debido a que en el año anterior éstos habían recibido grandes embarques de esclavos africanos, que la Inquisición estaba deseosa de confiscar y vender[24]. Muchas de estas pertenencias confiscadas a los prisioneros eran esclavos africanos, y si los acusados eran absueltos recibían dinero a cambio, lo cual significaba que sus esclavos habían sido vendidos, frecuentemente a un precio de descuento, por funcionarios menos preocupados por maximizar sus ganancias que en obtener un beneficio rápido[25].

El 26 de septiembre, a más de un mes de que Luis fuera hecho prisionero por primera vez, fue sometido a su primer interrogatorio (audiencia), donde negó todos los cargos que se le imputaban, declarando que éstos habían sido inventados por sus enemigos con el objetivo de traicionarlo y deshonrarlo. El resto del año y durante casi todo 1637, Gómez Barreto continuó negando los cargos que lo acusaban de ser judío. El 14 de octubre de 1637 el tribunal ordenó que fuera torturado hasta decir la verdad. El

[23] Ibíd., pp. 116-118.

[24] Splendiani *et al.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 161.

[25] Ibíd., p. 162.

17 de octubre fue sometido a tres vueltas de la mancuerda; en la última vuelta se le rompió el brazo y derramó mucha sangre. Fue dejado en ese estado durante más de una hora. Finalmente el caso se sometió a sentencia el 11 de febrero de 1638, y Luis fue absuelto. Se le restituyeron sus bienes y el tribunal indicó que su sentencia no podía ser apelada debido a las heridas y a que era casi septuagenario. Normalmente, si un prisionero sobrevivía a la tortura sin confesar ante sus acusadores, era liberado automáticamente.

Por terrible que parezca la experiencia de Luis Gómez Barreto, éste pudo disfrutar de ciertos privilegios debido a su estatus en la ciudad. Por ejemplo, se sabe que generalmente al acusado se le confiscaban sus bienes cuando era hecho prisionero. Para un propietario o traficante de esclavos, esto significaba que aquellos individuos esclavizados que se encontraban en sus listas de bienes podían ser vendidos en una subasta pública. Sin embargo, en el caso de Gómez Barreto, el tribunal no confiscó todos los bienes, puesto que a Sebastián se le permitió continuar bajo el servicio de su amo. Además, después de que el prisionero fuese gravemente herido por la tortura, se envió un joven esclavo para curar sus heridas en la prisión. Gómez Barreto pudo haber utilizado un subterfugio para impedir la confiscación, declarando que los esclavos domésticos pertenecían a su esposa, por ejemplo. Sin embargo, hubo muchas irregularidades en la manera como fue seguido este proceso. Para el tribunal central en Madrid, un detalle importante era que los jueces de la Inquisición no habían podido examinar al preso, acusado de ser judío, para ver si era circunciso[26].

Dada la naturaleza inusual del caso, lo sorprendente es que éste no fuese el final de la historia. Como el caso fue enviado a Madrid, en 1651 llegó una respuesta del tribunal central, unos 13 años más tarde. La sentencia señalaba que debía someterse a un auto público de fe. Si no se celebraba alguno en el futuro inmediato, debía presentarse en una iglesia, vestido con el hábito penitencial (aspa de media), y pedir perdón por sus acciones heréticas. Además, sería confiscada la mitad de sus mercancías y entregadas

[26] Tejado Fernández, *op cit.*, p. 177.

a la Corona, y el acusado debía ser proscrito a diez leguas de Cartagena durante dos años. Este auto de fe se celebró el 15 de abril de 1653 y se ejecutó la sentencia[27].

El caso de Gómez Barreto tuvo graves consecuencias para todos sus dependientes, incluidos sus esclavos y los africanos, que les fueron confiados a otros comerciantes. Según lo mencionado previamente, las propiedades en esclavos del acusado fueron vendidas en una subasta pública lo más rápido posible para evitar su costo de manutención. Éste fue el destino de los esclavos que pertenecían al denunciante de Gómez Barreto, Juan Rodríguez Meza. Todos los bozales o esclavos llegados recientemente y que él poseía, fueron vendidos en un solo lote, mientras que sus esclavos domésticos fueron vendidos individualmente. Lo mismo sucedería a los esclavos que pertenecían a Manuel Fonseca Henríquez, otro comerciante portugués acusado de ser judío en 1636. El tribunal de la Inquisición confiscó sus mercancías, lo obligó a hacer un inventario y procedió a venderlas en una subasta[28].

Conclusiones

Aunque se ha examinado la naturaleza de la producción de la cola y de su comercio, así como sus características, y se ha establecido que Sebastián y Luis habrían tenido acceso a la cola en África dadas las historias de sus vidas, ¿por qué la cola encontraría su camino a través del Atlántico? Debido a sus características especiales, es posible pensar que cualquier persona que hubiera sido expuesta a la cola en la costa superior de Guinea pudo desarrollar un hábito que dio lugar a arreglos para su importación hacia las Américas. Los individuos viajaron a través del Atlántico según lo demostrado por el ejemplo de Luis Gómez Barreto, o el de la comunidad "criolla" atlántica descrita por Ira Berlín[29]. Mientras que este mercado habría

---

[27] Splendiani *et al.*, *op. cit.*, vol. 3, p. 387.

[28] Navarrete, *op. cit.*, pp. 74 y 87.

[29] Ira Berlin, "From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland North America", en *The William and Mary Quarterly*, No. 2, vol. 53, 1996, pp. 251-288.

sido pequeño, es concebible que hubiera una respuesta a esta demanda del consumidor. Las redes comerciales establecidas entre diferentes partes del mundo atlántico permitían la satisfacción de demandas especializadas de consumidores. El hecho de encontrar poca información sobre esta demanda sugiere que no era muy significativo económicamente, aunque sí pudo haber sido importante culturalmente.

La presencia de la cola en Cartagena sugiere otras probabilidades. Es posible que el consumo de la cola fuese un experimento en el comercio trasatlántico de esclavos. Si la cola se hubiera podido comprar en cantidades significativas a un precio bajo, podría haber sido dada en las naves a los esclavos a bordo para reducir el hambre y la sed, así como para mejorar el gusto del agua para beber a bordo. No se sabe si los capitanes de las naves experimentaron con cola; sólo se conoce el hecho de que las naves transportaron la cola a lo largo de la costa africana, y el hecho de que este comercio parece haber llegado a Cartagena, lo cual significa que la cola pudo haber tenido otras aplicaciones que no se han reconocido previamente. A pesar de tal experimentación posible con las naves de traficantes de esclavos, la presencia de la cola en Cartagena confirma por lo menos la existencia de conexiones fuertes y regulares entre Nueva Granada y la Guinea superior.

El caso de las nueces de cola en Cartagena parece haber sido una conexión trasatlántica fallida, que tenía potencial, pero no se desarrolló. La cola no se convirtió en una cosecha comercial en los siglos XVI y XVII. Incluso si en cierto punto se había experimentado el uso medicinal de la cola en los viajes trasatlánticos de esclavos o en las tripulaciones de los barcos, éste no se convirtió en una característica del viaje trasatlántico. Una razón era ciertamente lo limitado del área de la costa africana donde la *cola nítida* se podía comprar, confinada en gran medida a la alta Guinea y Sierra Leona. La cola pareció haber encontrado su vía hacia las costas de Liberia y Costa de Marfil, aunque había zonas importantes de la producción en el interior, que alimentó la Sabana hacia el norte. La *cola nítida* también fue cultivada en el interior de la costa del oro; el Estado de Akan era una fuente importante de la cola para la Sabana entre los siglos XVI y XIX. Sin embargo, la *cola nítida* no

parece haber sido negociada en la costa antes del siglo XIX. Este énfasis en la variedad de la *cola nítida* es importante, porque las variedades de cola crecieron en áreas hacia el este de la Costa del Oro, pero no había *cola nítida* más allá del río Volta hasta el final del siglo XIX. Por lo tanto, el conocimiento sobre la cola que cruzó el Atlántico era derivado de la experiencia en la costa de alta Guinea y en Sierra Leona, un área donde comerciantes portugueses tales como Luis Gómez Barreto operaban activamente, y de donde provenía una gran proporción de esclavos africanos desde fines del siglo XVI y principios del XVII. La existencia de la cola en Cartagena en 1636 muestra un comercio fascinante de mercancías de lujo, aunque también alude a los efectos más mundanos o más ordinarios del viaje trasatlántico, en los que el gusto simple por productos determinados se podía satisfacer mediante viajes y comercio.

Bibliografía

Berlin, Ira, "From Creole to African: Atlantic Creoles and the origins of African-American Society in Mainland North America", en *The William And Mary Quartely*, No. 2, vol. 53, 1996, pp. 251-288.

Bowser, Frederick P, *El esclavo africano en el Perú colonial*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1977.

Buhnen, Stephan, "Ethnic Origins of Peruvian Slaves (1548-1650): Figures for Upper Guinea", en *Paideuma*, No. 19, 1993.

Crosby, Alfred W, *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Conn., Greenwood Publishing Co., 1972.

Del Castillo Mathieu, Nicolás, *La llave de las Indias*, Bogotá, Planeta, 1997.

De Sandoval Alonso, *De instaurada aethiopum salute*, publicado por primera vez en 1627, o *Un Tratado sobre la esclavitud*, Introducción, trascripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Lovejoy, Paul E., "Kola in the History of West Africa", en *Cahiers d'études africaines*, 77-78, XX-1-2, 1980.

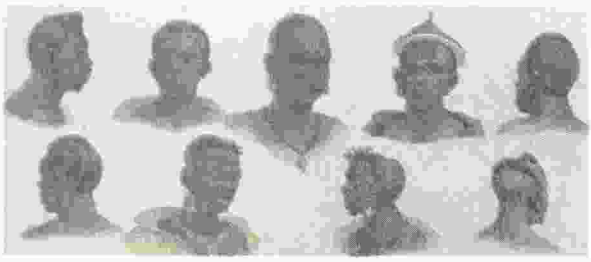
Navarrete, María Cristina, "Entre Kronos y Calendas. Aproximaciones al concepto de tiempo de grupos negros en la Colonia, (Cartagena de Indias)", en *América Negra*, No. 10, Bogotá, 1995.

————, *Historia social del negro en la Colonia: Cartagena siglo XVII*, Cali, Editorial de la Universidad del Valle, 1995.

Rodney, Walter, *A History of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

Segovia, Rodolfo, *Las fortificaciones de Cartagena de Indias. Estrategia e historia*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1982.
Splendiani Anna María, José Enrique Sánchez Bohórquez y Emma Cecilia Luque de Salazar, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660.* Documentos inéditos procedentes del Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), Sección Inquisición, Cartagena de Indias, Libro 1021, años 1638 a 1660, tomo 3, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997.
Tardieu Jean-Pierre, "Le marronnage à Lima (1536-1650): atermoiements et répression", en *Revue historique*, CCLXXVIII/2, París, pp. 293-319.
Tejado Fernández, Manuel, *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos*, Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, 1954.
Vila Vilar, Enriqueta, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, 1954.

Parte 2



nombrar y calificar:

IDENTIDAD, ALTERIDAD Y MESTIZAJE

de cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad TRANSFRONTERIZA EN LA ZONA DIBULLERA DEL CARIBE COLOMBIANO

Anne-Marie Losonczy

Una característica importante de la presencia de pobladores descendientes de esclavos negros en las Américas es su fragmentación multiterritorial y su diseminación en diversas áreas rurales, así como en medios suburbanos y urbanos. Esta fragmentación, iniciada desde los comienzos de la trata transatlántica, se cristaliza después de la Independencia en procesos locales y regionales de movilidad territorial que alimentan la multiplicidad de formas de organización social, de representaciones y prácticas rituales, así como las variaciones en los procesos de reproducción cultural de estos grupos. La diversidad de condiciones históricas locales de los grupos resultantes de la esclavitud –diversidad relativamente subestimada hasta fechas recientes– contribuyó a la permeabilidad diferencial de sus sistemas de representación, de prácticas religiosas y musicales frente a la influencia de otros grupos sociales y culturales circundantes. Así mismo, esta permeabilidad cultural contribuye a la difusión de dichas prácticas más allá de los límites territoriales negros, y hace de estos grupos –a menudo– los mediadores de una circulación de prácticas y discursos culturales.

Así, desde el fin de la esclavitud, la presencia afroamericana se fragmenta bajo tres modalidades y dimensiones que no se superponen siempre: grupos, sociedades y culturas, las cuales tienen grados diversos de territorializacón y difusión. La existencia de estas tres modalidades dinámicas y cambiantes dificulta la asignación de límites culturales e identitarios estables a esta población.

Lo negro, tributario de la bipolarización

Para pensar la especificidad y unicidad fundamentales que ordenarían y reducirían la heterogeneidad territorial, social y cultural de los grupos negros, los estudios –desde su comienzo– se conjugaron o acentuaron de modo selectivo las dos experiencias fundadoras históricamente reconocidas: el origen africano, la brutal trasplantación y la esclavización. Enraizar de manera exclusiva la singularidad distintiva de estos grupos en un proceso exterior de dominación obliga a construir el perfil y los límites identitarios de este conjunto como tributario subalterno de esta relación bipolar que sería su único horizonte de referencia.

A partir de 1930, las investigaciones, comprometidas con la rehabilitación del aporte cultural de la población negra, privilegian el análisis de los cultos de posesión urbanos y suburbanos, y el de las sociedades cimarronas aisladas como en Surinam o Guyana, vistas como guardianas y recreadoras de tradiciones africanas que guardan fidelidad a su herencia cultural, identificada con una resistencia colectiva a la esclavitud y la cultura blanca mediante la memoria. Los múltiples grupos negros rurales que no evidencian elementos socioculturales o religiosos africanos no son interesantes desde esta perspectiva, es decir, tienen déficit de memoria colectiva, lo que determina un déficit de identidad cultural diferencial[1].

Sin embargo, estudios ulteriores realizados en varios países latinoamericanos y del Gran Caribe buscan establecer, ya no diacrónica sino sincrónicamente, la especificidad cultural posesclavista de este tipo de grupos negros en dos registros entrelazados: la ocupación territorial rural marginada y aislada en tierras bajas selváticas y esteros, que determina una adaptación sociocultural original al medio, y la particularidad creada –debido a su posición y representación– por la sociedad nacional en términos de marginalidad económica, estigmatización racial e invisibilización cultural y política[2]. Por otra parte, la fuerte atenuación

[1] Anne-Marie Losonczy, "Hacia una antropología de lo interétnico. Una perspectiva negro-americana e indígena", en M. V. Uribe y E. Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*, Bogotá, Ican, 1997.

[2] Nina S. de Friedemann, "Negros en Colombia: invisibilidad e identidad", en *América Negra*, No. 3, 1992.

de elementos socioculturales de continuidad africana y el fin de estatus específicos ligados al sistema esclavista aumentan, en el escenario nacional en construcción, la importancia social del color y de los rasgos físicos como signos *naturalizados* de un origen africano y de una descendencia esclava. De este modo, si el fenotipo, la marginación territorial y económica son exigidos como elementos homogeneizadores constructores de particularidad colectiva, se recrea el rígido esquema bipolar donde el polo dominante (blanco, nacional) se constituye de nuevo en la única fuente del estatus, el sentido y la coherencia social del otro.

Así, la construcción reflexiva de lo "afroamericano", marcada por la violencia exogéna que determina su aparición histórica, parece presa, una y otra vez, de un esquema dual de oposición frontal, eufemizado éste en términos de "blanco *versus* negro", "dueño *versus* esclavo", "orden colonial *versus* comunidad cimarrona", "economía nacional *versus* economía marginal" que reproducen de manera constante la lógica del encuentro frontal violento de los comienzos.

El cambio legislativo sobre el estatus de esta población, que posibilita nuevas condiciones de acceso a las tierras y recursos, suscita una reconstrucción identitaria tras la que subyace una nueva bipolaridad cuyos referentes son Nación *versus* comunidad étnica. Esta última se modela en su construcción sobre el ideal de comunidad solidaria, continua en el tiempo, firmemente territorializada y consciente de su singularidad cultural. Este fenómeno puede leerse como un proceso de interacción en el escenario nacional donde se formalizan jurídicamente criterios de visibilidad política *(actorship)* ligados a una especificidad cultural y territorial a las que responden los grupos a partir de un perfil cultural común implícito, históricamente constituido pero nunca explicitado, que buscan transformar en una identidad explícita clausurada y provista de nuevos medios de visibilización.

Es interesante observar que esta modalidad de visibilización, con raíz y reivindicación territoriales diferenciales de marcada modelización rural y aislacionista, se construye alrededor de la noción de *comunidad*. Ésta fue postulada en el discurso político de contestación de los años de 1960, por la influencia de la Teología de la Liberación, para servir de designa-

ción a grupos locales subalternos. Entre descriptivo y performativo, el término se vuelve paulatinamente un vínculo de consenso implícito entre activistas locales y regionales, asesores e investigadores para designar lo que anteriormente se llamaba "aldea", "población" o "poblado". Entretanto, la noción va compenetrándose con el modelo antropológico clásico de etnia, designador en Colombia de la sociabilidad tradicional indígena[3]. *Comunidad* contiene y connota así un campo ideal de significaciones típicas que van más allá del conjunto de individuos ligados por el parentesco o el lugar de residencia. Sería el grupo territorializado consciente de sí mismo, defensor activo de los intereses colectivos hacia un exterior dominante, donde no tienen cabida la multiplicidad de normas y referencias, la pluralidad de representaciones y religiosidades, el conflicto y la discordia.

Pariente conceptual –a la vez que alternativa– de la *etnia*, sin el requerimiento de la lengua distintiva, la *comunidad* –modelo de visibilidad dirigida prioritariamente al campo político supralocal, regional o nacional– aparece como el polo ideal de una visibilización por la unidad distintiva territorio-cultura. Dentro de los modelos analíticos antropológicos de los grupos negros, este modelo parece remplazar al de colectivos en déficit de particularidad cultural, marginales e ignorados. Sin embargo, se muestra incapaz de enmarcar y visibilizar otro tipo de formaciones identitarias plurales recientes, como las basadas en la estetización y el trabajo cultural sobre las apariencias y performancias corporales, peinado, coreografía, música, vestimenta, que ponen en escena representaciones contextuales e interactivas de la "negritud" en medios urbanos y de inmigración[4]. Estas prácticas, que aparecen poco territorializadas y bastante emancipadas de los elementos simbólicos y culturales tradicionales de la africania, utilizan el cuerpo como portador y territorio de la diferencia visibilizada creando competencias y apariencias culturales cuya difusión y circulación, a veces transcontinentales, se apoyan en redes informales de grupos de afinidad provisorios.

---

[3] Eduardo Restrepo, "Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia", en M. V. Uribe y E. Restrepo (eds.), *op. cit.*

[4] Michel Agier, "De la possession à la comédie rituelle" *Danses latines, Mutations*, No. 3, París, Autrement, 2001; Claudia Mosquera y Marion Provansal, "Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de champeta", en *Aguaita*, No. 3, Cartagena, 2000.

De manera simétricamente inversa, la africanía de los cultos llamados "afrobrasileños", "afrocubanos" o "afrohaitianos" parece, en parte, desligada del fenotipo de los practicantes, con frecuencia no negros. La autenticidad y la eficacia ritual y la reivindicación de una continuidad espiritual africana se fundan aquí en rasgos culturales observables y, por ende, no necesariamente encarnadas por un individuo de fenotipo negro[5]. Estos grupos y prácticas sólo se construyen en visibilizaciones identitarias cuando, por encima de la práctica ritual multiforme, los discursos eruditos de dignatarios fijan normativamente una pureza africana mitificada. La instrumentalización mediática y política de tal modelo de visibilización –bien analizada para el Brasil[6]– pretende la obtención de un estatus privilegiado en el escenario religioso-político nacional e internacional, fuente de recursos materiales y simbólicos.

Este examen de paradigmas de origen erudito, primero descriptivo-analíticos, después política y socialmente performativos, confirma la pertinencia de ver la etnicidad en su dimensión de competición[7]. Apoyada en regímenes y estrategias de visibilización inherentes, la competición etnicista endurece la representación y la pragmática de las fronteras étnicas en la medida en que varias poblaciones intentan conseguir los mismos recursos materiales y simbólicos en un espacio social englobante. En el campo de las identidades 'afroamericanas' cabe ensanchar esta perspectiva planteando la *ortodoxización* como proceso identitario de visibilización, semejante en su lógica discursiva y práctica a la etnicización, pero desplegada en el campo religioso. La *ortodoxización* posee también una dimensión inherente de competición; asimismo endurece las fronteras religiosas, normativiza y tiende a unificar en su discurso la multiplicidad móvil de las prácticas religiosas, definiendo un criterio de cerrazón alrededor de la fidelidad a un origen emblemático: el África como referente territorial imaginario.

En resumen, los modelos analíticos y pragmáticos que enfatizan en el tipo ideal comunitario, la africanía salvaguardada o la estetización cultural

---

[5] Véronique Boyer, "Quilombolas et Évangéliques: une incompatibilité identitaire?" (Reflexiones sobre un estudio de caso en la Amazonia brasileña), en prensa.

[6] Stefania Capone, *La quête de l'Afrique dans le Candomblé*, Paris, Karthala, 1999.

[7] Susan Olzar, *The dynamics of ethnic competition and conflict*, Stanford University Press, 1992

diferencial de la negritud, describen y alimentan cada uno sociabilidades y producciones culturales diversas pertenecientes a la nebulosa "afroamericana". Sin ser falsos, todos implican la atracción hacia la identidad como diferencia de oposición delimitada y concientizada, con su corolario inseparable: la visibilización como objetivo identitario.

Recientes trabajos privilegian en cambio una perspectiva construccionista e interaccionista para aprehender el juego social de apariencias raciales en contextos de mestizaje de prácticas y representaciones[8]. Esta perspectiva relacional y situacional puede centrarse en el "individuo como lugar de la diferencia"[9]. Tales trabajos asumen la multipolaridad y contextualidad de prácticas y discursos, restituyen la movilidad, la negociación como "fuentes siempre renovadas de estatus inestables e inacabados"[10]. Esta perspectiva innovadora, centrada en lo "híbrido" y lo mixto referencial, se ve ensanchada por recientes investigaciones anglosajonas sobre las diásporas antillanas, como lo mostró Gilroy, hasta constituirla en nuevo emblema identitario[11].

Este marco analítico muestra toda su riqueza al aplicarse a prácticas, grupos y personajes que el medio urbano o la experiencia de la migración se libran del referente territorial del enraizamiento como fundador de la relación social y símbolo compartido de la presencia colectiva. Pero su instauración como alternativa analítica exclusiva y globalizante del mundo negro, aparte de reproducir el exclusivismo reductor y bipolar de paradigmas anteriores, ocultaría tanto como estos últimos la existencia histórica y presente de formas relacionales horizontales entre conjuntos locales abiertos (negros, mestizos e indígenas). Estas perspectivas analíticas tampoco permiten descubrir modos de territorialización construidos entre puntos de anclaje y redes, y sus repercusiones sobre formas de organización social, política, con-

---

[8] Peter Wade, "Identités noires, identités indiennes en Colombie", en *Cahiers des Amériques latines*, No. 17, Paris, 1994.

[9] Elizabeth Cunin, *Le méttissage dans la ville*, tesis de doctorado, Université de Toulouse II, 2000, p. 15.

[10] Ibid., p. 17.

[11] Christine Chivaillon, "Du territoire au réseau: comment penser l'identité antillaise", en *La Caraïbe: des îles au continent*, Cahiers d'études africaines, No. 14, Paris, 1997.

flictivas y plurilocales entre lo rural y lo urbano cuyo trasfondo histórico parecen ser formas individualizadas y no comunitarias de cimarronaje.

En suma, estas formas sociales se construyen sobre estrategias que diluyen de manera permanente los límites identitarios sin renunciar a la dimensión territorial como uno de los símbolos y lugares de la presencia colectiva; constituyen espacios sociales multipolares que tienden a la invisibilización comunitaria e identitaria donde la Nación y lo blanco no son un polo referencial movilizado. Si se asume la etnización, la comunitarización, la puesta en narrativa unitaria del origen o la puesta en escena del cuerpo, portador de la diferencia, como diversas modalidades no exclusivas de interacción entre individuos o grupos que se perciben diferentes, es posible la aprehensión de otras figuras de construirse y construir al otro. Así, el tipo de sociabilidades y regímenes de memoria multipolares que solicitan simultáneamente territorio y redes trasfronterizas de relación, lejos de constituir apenas el margen y el *non dit* de una política y una antropología de asignaciones identitarias, puede convertirse en objeto privilegiado de análisis para trazar el perfil de un tipo original de sociabilidad: la existencia negra fronteriza. La indagación acerca de ésta puede develar las razones que impiden que ciertas formas sociales, culturales y territoriales negras sean impermeables a la lógica etnicizante e imposibles de subsumir bajo el concepto de *comunidad* o el de "red multiterritorial".

Memoria entre pasado e historias

Los historiadores no son unánimes en cuanto a la localización, las fechas de fundación y la cronología de los palenques de la costa Caribe colombiana; en cambio documentan cada vez más la precocidad histórica, el carácter continuo, la multiplicidad, la movilidad y la precariedad de los grupos cimarrones[12], la diversidad de sus procedencias y la continuidad de uniones entre cimarrones –en su gran mayoría hombres– e indias robadas en las zonas costeñas[13]. Los incendios en Cartagena, las revueltas en Santa

[12] René de La Pedraja, "La Guajira en el siglo XIX. Indígenas, contrabando y carbón", en Gustavo Bell Lemus, *El Caribe colombiano*, Barranquilla, Uninorte, 1988, pp. 2-3.

[13] Adolfo Meisel Roca, "Esclavitud, mestizaje y haciendas en la provincia de Cartagena, 1533-1851", Banco de la República, 1988, p. 120.

Marta, a mediados del siglo XVI, el continuo acoso de contrabandistas europeos e indígenas wayú a la ciudad de Riohacha aparecen como elementos propiciadores de huidas reiteradas de esclavos hacia zonas caribeñas despobladas. Por otra parte, la precocidad e intensidad del mestizaje, debido al desequilibrio del *sex ratio* a favor de los hombres, entre inmigrantes españoles y esclavos, unidas a la abundancia relativa de tierras en la provincia colonial de Cartagena, creó temprana y continuamente una numerosa población mestiza no esclava ni india, y por ende no sometida al dominio de los terratenientes[14]. Estos mestizos se hallaban dispersos en los montes, explotando pequeñas parcelas llamadas "rochelas". La servilización de esta población entre el siglo XVIII y XIX pudo tener resultados desiguales, dependiendo del aislamiento de los territorios ocupados por los mestizos: una parte de ellos siguió escapando al proceso, y los esclavos libertos –que desde el siglo XVIII en adelante estuvieron a favor de la guerra de Independencia– se asentaron en forma dispersa sobre tierras baldías.

Si la zona costeña de Dibulla en la frontera sur del actual departamento de la Guajira, entre la Sierra Nevada y el mar, no fue hasta ahora objeto de estudios históricos ni antropológicos, esos procesos documentados para la región pueden ser referenciados y servir de telón de fondo a las narraciones fragmentarias de los dibulleros actuales.

* * *

Territorio cenagoso de acceso terrestre difícil, reserva de pesca intermitente de conchas de uso ritual para indígenas arhuacos y koguis, habitantes de la vecina Sierra Nevada: así aparece a los dibulleros su zona "en el comienzo". "Esta tierra tiene más de 400 años"; la frase recurrente abre la etapa que se reconoce como pasado propio. Se evocan entonces los cambios de topónimos, del nombre indígena de Yajharo a San Sebastián de Ramada, a Nueva Salamanca, a Barranco Colorado y, desde "el otro siglo" (XIX), Dibulla, como el río en cuya desembocadura se halla, y las fundaciones sucesivas de otros núcleos de población.

[14] Adolfo Meisel Roca, *op. cit.*, p. 120.

> Gente de Santa Marta, de Riohacha, gente cimarrona y fugitiva que van llegando, huyendo para vivir libres y tranquilos, van y vienen, llegan otros... Viven de pesca, cargan y descargan barcos en un punto llamado Seguían; por aquí entraba el alcohol, el tabaco, barcos europeos de contrabando, que venían de las Antillas, ¿sabe? La gente vivía dispersa, casi no se conocen, no sé... También hay a veces indios guajiros, mujeres indias y contrabandistas blancos que embarazan a las mujeres de aquí. Esta gente son libres, morenos, pero se mezclan. A veces hay más gente, a veces no, por enfermedades contagiosas; a veces tienen plata, a veces hay pobreza... y llegan y llegan.

Entre la historiografía regional y un discurso local unánime, sólo en la afirmación de una ocupación de cuatro siglos y en el origen fugitivo de los pobladores se dibuja la imagen de un poblamiento disperso y móvil, constituido por llegadas individuales sucesivas de una población compuesta de cimarrones, mestizos e indígenas guajiros, sobre el trasfondo de visitas periódicas de indígenas de la Sierra. Esta población de efectivos variados no aparece formando una comunidad territorial o co-residente. Más que de la tierra, su existencia parece tributaria de los ríos y el mar, e inscrita en la movilidad. La pesca y la ayuda al contrabando mantienen la autonomía de los grupos familiares entre sí y, por encima de la construcción de una interdependencia local, parecen privilegiar las relaciones con el exterior. La repetición del término "a veces" encuadra la visión de una ocupación territorial móvil y discontinua en el espacio y en el tiempo, con fases alternas de relativa prosperidad y de pobreza, la cual involucra a gente de procedencia y origen heterogéneos, relevos del contrabando en posición intermedia entre los marineros europeos, los comerciantes contrabandistas mestizos, wayús de la Guajira, y la población indígena de la Sierra.

El discurso local que eufemiza este largo periodo como el de la "llegada", lo inscribe en el registro de una evocación difusa de gentes sin nombre y territorios sin límites, lejos de cualquier referente genealógico, patronímico o comunitario, donde el eje unificador de la heterogeneidad poblacional se construye mediante proyectos paralelos de independencia y movilidad. Éstos se anclan en un territorio de refugio, en la intersección de varias fronteras: zona de paso entre diversos grupos indígenas, entre éstos y la ciudad comercial de Riohacha, y las plantaciones de la zona de Santa

Marta, frontera también entre Europa, las Antillas y América, que la piratería y el contrabando vuelven porosa. El cimarronaje nunca emerge en este discurso en referencia explícita a la esclavitud como proyecto colectivo de resistencia ni elemento fundador de comunidad, sino más bien como una serie sucesiva de proyectos individuales de huida y movilidad.

La memoria local cambia de registro al referirse "al otro siglo" (XIX) sin precisión de fechas: al anonimato de personajes, a la evocación del pasar reiterativo de un tiempo sin acontecimientos sigue la narración con mención de personajes con nombres, mediante la cual el pasado se condensa en historia y la transición se efectúa mediante unas llegadas más, que rompen el fluir del tiempo y traen cambios.

> Un hombre dominicano, Manuel Nicolás del Castillo, llega en vapor de Riohacha, coge tierras y, río Jerez arriba, construye un ingenio. Siembra plataneras y trae ganado. La gente trabaja por él, les enseña la agricultura, plátano, caña, cacao. Los españoles del interior lo persiguen y él se ahorca, sin tener hijos... Vea, la ruina, la chimenea del ingenio, allá está todavía, ¿lo ve? Entonces la gente coge parcelas de sus tierras y se pone a trabajarlas por su cuenta. Así llegó la agricultura y el ganado... y en estos años llegan por más los padres capuchinos italianos. Allí se hace una iglesia. Desde entonces, hay parroquia en Dibulla y la gente es dibullera. Los padres van y vienen, pero casi siempre hay párroco. La gente se vuelve santera, se bautiza con padrinos y se casa y va construyendo casas alrededor de la iglesia, metiendo los ladrillos del ingenio. Ya comienzan a enterrar los muertos en la colinita de al lado, en el cementerio. Allí también se hacen casas. Las familias más antiguas, ¿sabe?, como los Redondo, Moscote, Brito, Coronado, Vanegas, Cotes, Campo. La gente continúa comerciando con aguardiente, tabaco, y cosas con los guajiros hacia Riohacha, Valledupar y Santa Marta.

Estas frases recurrentes, que resumen el discurso de los dibulleros, dan cuenta de la emergencia y la construcción tardía de la dimensión local del ser dibullero mediante la nucleación territorial y religiosa. El asentamiento familiar en parcelas de agricultura, fuente de autosuficiencia alimenticia, y la construcción de casas en concreto, sitúa la memoria en continuidad con la breve irrupción de la plantación y el ingenio azucarero y con la llegada

de los capuchinos, ambos ligados a personajes oriundos y llegados de fuera de Colombia. Una vez más, es el exterior metaforizado por el mar cuya mediación alimenta el espacio-tiempo dibullero, desencadenando una historia de aconteceres narrables con personajes nombrables, una ritualización del ciclo vital y una territorialización nuclear ubicable, concomitantes con la emergencia de los apellidos y de la lógica genealógica. Ninguno de estos acontecimientos está asociado a la Nación en construcción, en cuya fachada marítima se encuentran.

Si, para la memoria local, este periodo inaugura una apropiación, una explotación autónoma, la delimitación familiar y la transmisión del territorio local, así como la emergencia de nexos sociales interfamiliares ritualizados en el idioma religioso aportado por la Iglesia, el discurso dibullero le yuxtapone también el principio de una nueva forma de deslocalización que se añade a la participación en la red contrabandista guajira.

> También en estos años unas familias comienzan a subir a la Sierra, hacia San Antonio y Pueblo Viejo: son cada vez más, cogen tierras, hacen casas también arriba, cultivan, trabajan con indios y les venden cosas. A veces cogen mujer india. Allí comienzan los indígenas a bautizar con dibulleros acá y arriba. Así se vuelven compadres, como también los indios guajiros. Esos vienen a vender carbón y panela, colaboran en comercio hasta ahora e intercambian trabajo con dibulleros. Los arhuacos siguen viniendo a la playa a buscar conchas y hacer pagamentos a sus ancestros.

De este modo, los mismos mecanismos que sirven para construir la nucleación territorial local interfamiliar y la formalización ritual de nexos sociales se ponen paralelamente al servicio de la extensión de la misma, mediante el contrabando y la compraventa multilocales, así como por la colonización agrícola y ganadera en la zona trasfronteriza de la Sierra.

Es interesante evocar la descripción de la zona dibullera hecha por el viajero francés Elysée Reclus. Ésta permite situar estos acontecimientos aproximadamente unos 15 años después de su visita. Paralelamente, la visión de Reclus hace aparecer el papel de la obliteración en la memoria local. En efecto, el joven geógrafo anarquista recorre la Sierra entre 1855 y

1857 y llega agotado y enfermo a Dibulla, previendo arrendar mulas y guías arhuacos para subir a la Sierra. Su enfermedad le hace permanecer dos meses en Dibulla. "Hacia mediados del siglo XVI Dibulla, que los españoles llamaban entonces San Sebastián de la Ramada, habitada por una fracción de la tribu tayrona era un poblado rico[...] Lerma, gobernador de Santa Marta, levantaba, dice la tradición, un impuesto de 200.000 piastres", dice el autor. Contraste fuerte de esta evocación "es la ciénaga pestilente de la desembocadura del río Dibulla, situada entre una bahía de navegación difícil y la selva serrana espesa, donde hay cabañas dispersas y terrenos mal cuidados entre los que vive una población morena, desnutrida, amante del aguardiente y manifiestamente afligida de elefantiasis, de lepra y de 'jipatera', es decir geofagia, acompañada de un cura al que el alcoholismo y su amante dibullera hicieron abandonar su misión en la Sierra e imponer su dirección espiritual a los habitantes".

Esta descripción aguda y fehaciente despliega lo condensado en el registro alusivo del discurso local por la frase "a veces hubo pobreza". Cabe suponer que tales periodos de desnutrición y malestar pudieron ser frecuentes en la zona hasta la segunda mitad del siglo XIX. La memoria local oblitera el sufrimiento de la pobreza y de la enfermedad, contrariamente a la población negra del Chocó y del Pacífico[15]. Dicho sufrimiento tampoco se expresa en el registro de una narración mítica de "origen de las razas", del que aquí no existe huella. Este silencio, este *non dit* en la memoria dibullera acerca de la dimensión mísera de una existencia libre pero marginada de tránsfugos, constituye, más allá de la dispersión, un lazo de identidad entre pobladores de procedencia heterogénea, y dibuja en filigrana sus límites colectivos.

El discurso local construye la historia dibullera más reciente alrededor de acontecimientos que entrelazan la emergencia de una cohesión mediatizada por la territorialización del patronaje de santos, con una extensión-prolongación territorial del núcleo residencial evocando implíci-

[15] Anne-Marie Losonczy. "Memorias e identidad. Los negro-colombianos del Chocó". en Camacho y Restrepo (eds.). *De montes, ríos y ciudades*. Bogotá. Ican. 1999.

tamente conflictos intra e interfamiliares. Así mismo, la primera se condensa alrededor del recuerdo de un milagro realizado por la Virgen del Pilar, 'Virgen de los capuchinos', hacia 1910:

> Las fincas estaban repletas de maíz, plátanos y de caña. Pero un día el cielo apareció oscuro, nublado de langostas. Esta plaga se metió hasta en las casas, se estaba perdiendo toda la cosecha. La gente imploró a la Virgen y San José, los sacaron a pasear a la playa, les hicieron música y todo. También estaba Santa Marta que hace tantos milagros para salvar a los pescadores y a los marineros. A unas horas, las langostas desaparecieron de una vez y la cosecha se salvó. Desde allí, Dibulla tiene dos patronas: la Virgen del Pilar, por el alimento, y Santa Marta para asegurarse en el mar. Se les celebran sus fiestas con paseo, ya sabe, procesión, baile, música y todo. Ellas protegen a los dibulleros.

El otro eje del recuerdo lo constituye la formación de nuevos núcleos poblacionales sucesivos en la zona costera Camarones, Campana, La Punta, y después al borde de la carretera, Mingueo. Este proceso se evoca como resultante de la "salida" de ramas familiares del núcleo dibullero que siguen, sin embargo, manteniendo su pertenencia simbólica a él mediante bautizos –fuentes de redes de compadrazgo con residentes del núcleo original– y matrimonios celebrados en la iglesia de Dibulla. Paralelamente se evoca el aumento de casas en San Antonio y Pueblo Viejo, en la Sierra, y el trueque continuo con los arhuacos.

Pero el acontecimiento que articula con más fuerza los hilos dispersos de la memoria local es un complejo narrativo que gira alrededor de la llegada de la "bonanza marimbera" y el conflicto sangriento de varios años que enfrentó a dos extensas familias de colonos dibulleros, el cual se trasladó del territorio serrano de Pueblo Viejo hacia las ciudades de Santa Marta, Valledupar, Bogotá, y llegó hasta Venezuela y la isla de Aruba.

Una vez más, la irrupción de lo nuevo se origina "más allá del mar". En efecto, la memoria local recuerda la llegada de tres jóvenes norteamericanos voluntarios del *Peace Corps*, en los años de 1960, consumidores de marihuana, quienes introducen la semilla y hacen conocer su mercado

a los dibulleros. La siembra y el cultivo consecutivos se centran en las laderas ya ocupadas de la Sierra, y la puesta en el mercado de la marihuana hacia el exterior nacional utiliza y extiende las tradicionales redes de contrabando interétnicas mediante nuevas rutas de navegación. Algunos signos residuales de este ciclo de prosperidad "de unos 15 años" como casas con plantas eléctricas, automóviles, viviendas en Riohacha y Santa Marta, muebles, televisores, sirven de soporte a la memoria de esta etapa. El acceso desigual de los grupos familiares a esta nueva fuente de prosperidad y el valor diferencial adquirido por ciertos terrenos constituyen uno de los registros en que el discurso local articula un conflicto entre ramas colaterales y familias, que no culmina y se extiende a las ciudades en la larga confrontación entre los Cárdenas y los Valdeblánquez.

El segundo registro explicativo del conflicto –y de allí regresivamente de otros, menos mortíferos, antes y después– es la venganza por el supuesto "rapto" de una esposa legítima. El tercer registro involucra el cambio de relaciones con los indígenas arhuacos, obliterando la acción misionera e indígena de reivindicación territorial dirigida al Estado. En efecto, para los dibulleros, la obligación reciente de dejar las tierras serranas se deriva de las acciones de los Cárdenas y Valdeblánquez. Entre la evocación de la violación de mujeres arhuacas y la del robo de objetos rituales precolombinos, el discurso local atribuye a la consiguiente maldición de un sacerdote arhuaco, *el mamo*, tanto el ciclo de venganza aniquilador de las dos familias como el incendio y la inundación ocurridos en estos años en Dibulla, contra los que "los santos poco pudieron".

El discurso local articula alrededor de acontecimientos focales venidos del exterior u ocurridos allí el sentido de otros conflictos menores dentro del núcleo local. Además, esta construcción mnémica, cuyo anclaje es la fragmentación y la reorganización de lo acontecido, inserta la historia local en configuraciones multiespaciales donde se reflejan lo local y sus múltiples extensiones y se otorgan sentido entre sí, como un juego de espejos. Este régimen de memoria no tiene un núcleo central de referencia territorial ni social; ni siquiera representa una entidad jerárquica superior que delimite, unifique y cargue de sentido la existencia colectiva: ni destino tributario de la voluntad de un Creador –como en los relatos míticos de la

costa Pacífica y del Chocó– ni el sometimiento o resistencia a un amo, a un orden o a una institución.

El perfil identitario que subyace tras esta construcción mnémica aparece –siempre implícito– como un vaivén continuo entre diferentes roles, actualizados en espacios y contextos múltiples, donde el encuentro, la negociación y el conflicto entre grupos internos o entre éstos y grupos externos constituyen la fuente de posiciones siempre inestables y abiertas al cambio.

El campo religioso: santos locales y Diablo viajero

El discurso menciona explícitamente la emergencia de lo religioso como tributario de la llegada de actores extenos, quienes contribuyen a la estructuración de un territorio de co-residentes. Paralelamente, hace aparecer la apropiación del idioma relacional ritualizado del compadrazgo y del padrinaje en la construcción simultánea de una red de relaciones locales y transfronterizas; compadrazgo y padrinaje que estabilizan, encuadran y familiarizan la circulación de personas, bienes y servicios. Se ve aquí la importancia estratégica del doble compadrazgo en la construcción paralela de un "adentro" y de un "afuera" unidos por redes interétnicas locales[16]. Pero aquí, a diferencia de la mayoría de grupos negros del Pacífico y del Chocó, estos nexos, tanto de padrinaje como de matrimonio interétnicos, pasan de lo oral a lo escrito mediante el registro parroquial.

Si la memoria local explicita la territorialización por milagros de la Virgen del Pilar y de Santa Marta, y su papel de eje en la conversión del núcleo territorial en un espacio de referencia colectivo, en cambio, acalla las prácticas cotidianas individuales alrededor de los destinatarios de la acción ritual, los santos y los muertos.

Cada adulto "tiene su santo" de devoción especial. El nexo personal con la figura tutelar se adquiere en Dibulla de dos modos. El primero es la "herencia": transmisión, a veces efectuada en vida, de una relación perso-

[16] Anne-Marie Losonczy, *Les Saints et la Forêt*, Paris-Montreal, L'Harmattan, 1997.

nal con una figura santa, sobre todo por línea materna. La persona transmisora guarda su nexo privilegiado, materializado en el altar doméstico presidido por la estatuilla del santo lavado, pintado y 'alimentado' por ofrendas: comida, bebida, humo de tabaco, velas, rezos, fiesta, música y baile. El receptor de la herencia debe montar el altar, adquiriendo otro ejemplar de la estatuilla, pero su nexo ritual con el santo ya está "recargado" por "los favores y la cercanía" del nexo anterior.

Otro modo de obtención comienza generalmente por un sueño en el que aparece un santo, evitando un peligro o facilitando una decisión. De esta elección por el santo deriva la obligación de mantenerlo en un altar doméstico y de "cuidar de él" a cambio de una influencia protectora y cumplidora de deseos personales. La víspera de su día, los santos son colocados en la iglesia de Dibulla "para recargarlos en fuerza divina". En la mañana de su fiesta, sus "dueños los pasean para que recorran al pueblo". En Semana Santa y Navidad, los santos de devoción especial llenan las calles en compañía de los santos de la iglesia. La música bailable, el baile delante de ellos, las ofrendas de bebidas alcohólicas los "alegran", haciéndolos participar de la fiesta.

"Los santos vienen de fuera", esta frase recurrente apunta al hecho de que litografías y estatuillas son compradas, en las ciudades de Santa Marta, Riohacha o Valledupar, a vendedores ambulantes. Pero el énfasis en ello parece hacer eco a la lógica subyacente de la construcción dibullera de la identidad: para constituirse y permanecer, lo interno se alimenta del vaivén entre él y lo externo, de la porosidad y del pasaje continuo de fronteras.

Sin embargo los santos, una vez llegados, circulan sólo dentro del núcleo de co-residencia, entre casa, iglesia y calle: tanto los santos domésticos como los que "viven" en la iglesia (Santa Marta, Divino Niño, San José, San Antonio y el Cristo Negro, este último representado de color negro). Estos últimos son por una parte donados por fieles vivos o ya muertos; la Virgen y el Cristo fueron traídos en los años de 1920 por los capuchinos. Se considera conveniente que mujeres mayores cuiden estos santos en sus casas durante cierto tiempo, con la excepción del Cristo, "demasiado fuerte para una casa". El objetivo es "darles aire, para que estén en familia". Así, los santos de la iglesia, figuras simbólicas de la colectividad, entran

periódicamente en el espacio doméstico. La fluidez de esta circulación, predominantemente a cargo de las mujeres, diluye los límites entre espacio ritual colectivo y doméstico, entre identidad ritual individual y colectiva.

La ritualización de la muerte se inscribe en el idioma religioso del novenario, pero éste se desarrolla en la casa del difunto. Si las misas, recordatorios y "cabo de año" cierran el ciclo anual del luto, las ofrendas regulares y los pedidos dirigidos a las "ánimas" al pie del cementerio, la aparición onírica protectora de los muertos, los convierte en otra categoría de figuras tutelares con las cuales es posible tener un nexo individual ritualizado. Figura de transición entre la categoría de santos y la de muertos es "el espíritu de uno", "el alma propia", condensación identitaria "entre divino y humano", a la que la persona en peligro puede dirigir sus rezos para que "se agarre el cuerpo".

El Diablo, figura ambivalente de innombrables avatares y encarnaciones posibles (aves o animales negros, forma de hombre o de mujer, de vivos o de muertos por la violencia), constituye otra categoría de tutelaje y de interlocución sobrehumanas. En primer lugar, aparece como rival, fuente y emblema de la brillantez coreográfica y musical de los humanos. Que se afirme su presencia en el acordeón excepcionalmente virtuoso o debajo del suelo sobre el que se ejecuta una cumbia brillante, que se diga que tal músico sin par "aprendió con él" o "lo venció en duelo musical", o tal bailarín inspirado "lo tiene con él al bailar", o que el Diablo en persona haya tomado su apariencia para bailar, esta figura está asociada al gozo de la virtuosidad gestual, sonora y a su seducción. En este contexto, el Diablo, "atraído por la música y el baile", se representa tomando la iniciativa del contacto con los seres humanos.

Los hombres también pueden convocarlo por rezos. Ritual individual nocturno y secreto, el pacto con el Diablo –modalidad más formalizada, estrecha y global de relación– es el traspaso de la "fuerza" y la ubicuidad de aquél hacia el ser humano que –en contrapartida– entrega el alma propia para que después de la muerte acreciente la "fuerza" del Diablo. Una salud sin ningún quebranto, una suerte constante, una fuerza física poco común, un don relacional que "amansa" y convence al comprador o vendedor, la

prosperidad, la salida victoriosa de todos los conflictos son algunas de las señales interpretadas por el entorno como evidencias de un pacto con el Diablo.

Si los santos y los muertos protegen y propician respondiendo al pedido dentro del núcleo territorial de co-residentes, donde están territorializados a través de sus efigies, la no representación iconográfica del Diablo, aliada a su ubicuidad y a su carácter multifacético, contribuye a convertirlo en la figura titular de la multiterritorialidad, de la movilidad. Por ende, para los dibulleros, es el dispensador, el garante sobrehumano y el emblema de competencias y aptitudes necesarias en el contrabando, el comercio, la navegación, las transacciones en medios urbanos, así como en la salvaguardia de fincas agrícolas y ganaderas en la Sierra, pasando por los intersticios de las nuevas disposiciones legales que garantizan la propiedad y la ocupación exclusiva de las tierras serranas a los grupos indígenas.

Contrabando, vaivén entre lo rural y lo urbano, venganza y colonización agrícola son actividades trasfronterizas, multipolares, que oscilan entre encuentro, negociación y violencia virtual o real y requieren un complejo multifacético de conductas y competencias –mezcla de rapidez, movilidad, viveza, vitalidad, tenacidad, astucia, prodigalidad, resistencia física, talento relacional en varios medios y actitud agresiva. A este complejo ideal típico, valorizado y asignado a la masculinidad, los dibulleros lo designan por el término colombiano polífono de "verraquera". El Diablo, figura tutelar ambivalente, aparece como el soporte y el complemento ritual, a la vez que el emblema sobrehumano de una representación compartida de la identidad masculina individual que constituye un vínculo identitario entre los que se autodefinen como "dibulleros". La aptitud para explotar, actualizar y combinar selectiva o alternativamente las múltiples facetas de esta identidad en contextos y polos territoriales y relacionales múltiples –urbano, rural, comprador, vendedor, residente, pasajero, colono entre los indígenas, campesino y pescador, aliado, enemigo– frente a grupos e individuos interlocutores diversos, para pasar de un espacio normativo y relacional a otro, puede ser entendida como *competencia mestiza*[17]. Aquí esta compe-

[17] Elisabeth Cunin, *op. cit.*, p. 32.

tencia se halla atribuida a la masculinidad, y está construida y sostenida ritualmente con la mediación de la figura del Diablo.

El universo religioso dibullero aparece bajo dos aspectos: por un lado, sus figuras y prácticas rituales lo emparentan con el complejo religioso de las zonas negras de Venezuela, Colombia y Ecuador, derivado y reinterpretado a partir del idioma católico transmitido discontinuamente por la acción misionera; por otro lado, aparece en él una bipolarización más marcada entre representaciones y prácticas rituales asignadas a lo masculino y a lo femenino, y un énfasis diferente del polo marcado por el Diablo, figura tutelar móvil y multiterritorial, sostén de la dimensión trasfronteriza, intersticial de la sociedad y de la competencia mestiza como estrategia cultural de la multiterritorialidad.

En los últimos 15 años ha emergido una nueva figura de religiosidad en los núcleos residenciales de la zona dibullera. Se trata de la llegada, desde la zona de Magdalena, de pastores pentecostales que se asientan durante periodos variados en los pueblos y crean "comunidades de fe", grupos de práctica. Esta forma de religiosidad neoprotestante construye una relación de identificación directa, electiva, verbalizada y emocional con la figura del Cristo, como fuente de poder y prosperidad inmediatos. Esta relación entra en una lógica de conversión que repudia conductas anteriores (ingestión de bebidas alcohólicas, baile, promiscuidad sexual, violencia física o verbal, culto a los santos y muertos) que constituyen precisamente el vínculo identitario masculino en Dibulla y el soporte de las estrategias multiterritoriales.

La práctica ritual individual dibullera diluye la lógica de ruptura y exclusión de la conversión crística para trocarla en una forma suplementaria de tutelaje y recurso sobrehumanos, utilizada en alternancia e inscrita en el *continuum* constituido por santos, ánimas y Diablo. El itinerario ritual individual aparece así como un vaivén alterno y periódico entre prácticas y figuras rituales de recurso cuya elección depende del momento, del contexto y de la dificultad que se debe resolver. Aquí, una vez más, se dibuja la coexistencia de múltiples normas contradictorias, cuya alternancia y combinación dependen de espacios y contextos igualmente múltiples. De este modo, en lo religioso, así como en los discursos locales de la memoria, se

perfila una configuración que podría llamarse "horizontal", abierta y descentrada sin que emerja de un referente dominante.

Parientes, aliados y enemigos: figuras horizontales de afiliación

La memoria local sitúa en la segunda mitad del "otro siglo" el paso de grupos dispersos y anónimos de co-residentes a la emergencia de orden familiar genealógica yuxtaponiéndolo a la generalización de las actividades de cultivo, a la parcelización de las tierras interfluviales y a la llegada de la orden capuchina que construyó la iglesia y la parroquia. Esta última parece introducir a la vez el registro escrito y la ritualización del ciclo de vida y de los nexos matrimoniales, filiales y de parentesco ritual (padrinazgo). En efecto, la revisión de los registros parroquiales sitúa la fecha de este cambio en 1860. Desde entonces los contornos ritualizados y registrados de las relaciones de alianza matrimonial, descendencia y compadrazgo dibujan los límites y las aperturas del colectivo dibullero.

En el registro de matrimonios, el examen de los apellidos hace aparecer en el hilo de las generaciones la constante ocurrencia de matrimonios mixtos, tanto de dibulleros y arhuacos como de dibulleros e indígenas wayú guajiras. Esos matrimonios van escaseando a partir de los años de 1930 aunque no han desaparecido en la actualidad. Teniendo en cuenta la regla dibullera de la herencia bilateral de los bienes, cabe suponer que los descendientes de tales uniones podían exigir, por derecho familiar, tierras y participación en actividades económicas como el contrabando fuera de la zona dibullera.

La intersección así creada entre las tres sociedades fue utilizada de manera distinta por cada una. Los arhuacos reinscribieron en este nuevo registro un derecho inmemorial: el uso ritual intermitente de las playas marítimas dibulleras (recolección de conchas, rituales de pagamento a entidades ancestrales y cósmicas propias). Los dibulleros reforzaron su posición en las redes de contrabando y de comercio guajiros inscribiéndola en el idioma familiar matrilineal, importante en la organización social wayú, traduciendo su inclusión parcial en la periferia del grupo serrano arhuaco por la ocupación y el cultivo de tierras serranas, pronto seguidos por la construc-

ción de un núcleo habitacional. A cambio del trabajo y de la panela arhuaca, los dibulleros introducen bienes manufacturados y de consumo.

El registro de los bautizos muestra la construcción de varias redes interconectadas de parentesco ritual entre familias dibulleras. La hermandad ritual del compadrazgo es recíproca e igualitaria: ambas partes se eligen como padrinos de hijos respectivos. Esta estrategia crea espacios estabilizados de alianza e intercambio preferencial de bienes y servicios. Entre dibulleros e indígenas guajiros prevalece la misma lógica: ésta garantiza a los wayús hospedaje y cooperación de dibulleros, y a éstos varios lugares de hospedaje y de mercadeo contrabandista hasta Maracaibo en Venezuela. En cambio, el compadrazgo igualitario se vuelve padrinazgo asimétrico con los arhuacos: si estos últimos eligen padrino dibullero para sus hijos, los dibulleros nunca los solicitan. La progresiva diversificación de los compadres va incluyendo a la red familiar los suburbios de Riohacha y Santa Marta, familiarizando el acceso a los espacios urbanos de hospedaje. Este mapa de redes transgeneracionales se traduce en la formación de un territorio multipolar transfronterizo con lugares rurales y urbanos de hospedaje y de cooperación intermitente para cada individuo.

Por otra parte, la yuxtaposición y la sucesión de apellidos muestran una oscilación entre transmisión materna y transmisión bilateral del apellido. La primera hace eco a la costumbre matrilineal guajira; la segunda, que se va generalizando a partir de 1920, antepone el apellido materno al paterno hasta fechas recientes. Pero si el registro matrimonial y bautismal dibuja los contornos de una construcción familiar transfronteriza, sólo la observación y el discurso local permiten ver la emergencia de ciertas dimensiones focales de la misma.

En efecto, las parentelas dibulleras asientan su multipolaridad sobre la poligamia multiterritorial de los hombres. Más allá de una unión matrimonial, cuya inscripción territorial es la construcción de una casa, propiedad de la mujer, la "verraquera" del hombre dibullero se traduce en relaciones simultáneas, conocidas y reconocidas por todos, con varias mujeres asentadas en lugares variados, tanto rurales como urbanos, con las cuales totaliza decenas de hijos. "Un hombre por aquí puede tener entre 30 y 80 hijos",

afirman reiteradamente hombres y mujeres. Esta red de descendencia se prolonga en muchos casos hasta Valledupar y Venezuela. El grupo familiar local, construido alrededor de la madre y de los abuelos maternos, forma siempre parte de una red paterna de parentela multilocal en la que los hijos pueden circular durante algunos periodos. Así, la socialización de éstos hasta la adolescencia se hace por los ramos maternos, al incluirlos en la red local de ayuda cotidiana a familiares, préstamos de bienes, trabajo intercambiado. La prole de una casa se compone de "hijos de la casa" (descendientes de ambos padres), "hijos de la calle", (del mismo padre con otras), "hijos criados" (sobrinos del lado materno). En el núcleo local de co-residentes, el estatus de los hijos es tributario de la rama materna. El padre dibullero debe asistencia económica completa a su "primera casa" y aportes ocasionales a las otras. Más recientemente, se espera de él que asegure los estudios de bachillerato de sus hijos varones y su socialización en el medio urbano. En contrapartida, todos sus hijos varones le deben lealtad y ayuda en sus conflictos.

Una descendencia multipolar y numerosa crea para el hombre dibullero un capital relacional importante de múltiples compadres, hermanos e hijos, aunque también es fuente de conflictos disociadores en la descendencia por la herencia de los padres, o de otro tipo, en que varios hombres –hermanos y amantes– se enfrentan por una mujer. Estas dimensiones reticulares y faccionalistas de la organización familiar permiten comprender el constante proceso de fragmentación del núcleo dibullero en grupos co-residentes nuevos en la misma zona, como los de La Punta y Mingueo, lo mismo que la asimetría en el acceso y control de recursos exteriores variados: tierras dispersas, bienes de contrabando, redes de comercialización, acceso cuya facilidad depende en gran medida del número y de la diversidad de aliados, todos incluidos en la red de parentela consanguínea y ritual. Si la respuesta al conflicto surgido alrededor de los terrenos y recursos locales es, a menudo, la deslocalización residencial dentro de la zona, incluso en los barrios periféricos de las ciudades de Riohacha, Valledupar y Maracaibo, la protección de los recursos transfronterizos contra los rivales puede desencadenar ciclos de violencia mortífera –venganzas– encabezados por las figuras paternas de las redes de parentela, en los que el número de aliados involucrados, hijos y hermanos, es decisivo para ganar.

Estos ciclos vindicativos, que involucran obligatoriamente a todos los hermanos e hijos varones de diferente procedencia, se intensificaron y se desterritorializaron con la entrada de la marihuana en el universo dibullero. Vimos que la fragmentación del discurso local alrededor del conflicto sangriento de varios años entre las familias Cárdenas y Valdeblánquez –cuyos jefes eran primos hermanos– sitúa, por un lado, el origen de la hostilidad en un conflicto por los cultivos serranos de la marihuana y de las posibilidades de comercialización. Junto a la rivalidad por la marihuana se evoca la rivalidad amorosa y la respuesta ritual indígena al ataque del espacio cultural serrano. Las diferentes versiones articulan los focos de violencia inherentes a la organización de parentelas potencialmente iguales y realmente rivales. En la realidad, la venganza entre las dos familias –que iba involucrando otras emparentadas– duró varios años y, a través de episodios sangrientos y huidas, tuvo como escenario sucesivamente Pueblo Viejo, en la Sierra, Dibulla, Riohacha, Valledupar y Santa Marta, en donde un paro cívico, informado por la prensa nacional de la época, terminó exigiendo su salida. La familia Cárdenas se extinguió, en gran parte; la de los Valdeblánquez se diseminó entre Bogotá, Caracas y Valledupar.

El punto de inicio de la violencia mortífera lo constituye siempre una agresión contra un joven varón, de estatus filial en la red de parentela. Antes del desencadenamiento de la venganza, se puede pedir la intercesión de una figura externa de autoridad, como el obispo de Riohacha, el gobernador de la Guajira o el párroco. El desenlace preconizado es el establecimiento de una o varias relaciones de compadrazgo alrededor de recién nacidos de ambas familias, relación que excluye la agresión mutua. La intercesión fracasa muchas veces debido a la intervención de las mujeres mayores que exteriorizan el conflicto, llamando a gritos a la venganza en la calle. Tal socialización femenina del conflicto exige a los hombres el paso a la acción. El ciclo de intercambio de violencia termina con la partida de una de las familias o con un duelo en que se enfrentan dos jóvenes que representan el conjunto de la red respectiva. La victoria de uno pone obligatoriamente término al ciclo.

El trasfondo inestable pero virtualmente equivalente de las redes familiares extensas y multiterritoriales estimula la rivalidad y la competencia. Estos conflictos se crean entre redes diferentes (aunque emparentadas)

o entre ramas colaterales de la misma parentela. En esta perspectiva, si los segmentos familiares locales centrados en la madre aparecen cada uno como anclajes y referentes de una inclusión e identidad familiar y social, su interconexión por la figura paterna constructora de la red multiterritorial constituye una *entidad política* y unidad de autodefensa, referente político de identificación. Entre alianza, venganza, desplazamiento y fragmentación, la dimensión política de estas redes multiterritoriales de parentela se articula sobre la circulación de bienes y relaciones transfronterizas, y se eufemiza en un lenguaje familiar. Los líderes de tales redes movilizan puntualmente por momentos aliados y compadres de redes familiares menos numerosas. Sin embargo, la multiplicidad de estas parentelas multipolares y extensas, su estatus y peso económicos siempre sujetos a la suerte del contrabando, de la compraventa y del equilibrio relacional, determinan predominancias siempre efímeras y de aleatoria transmisión, que convierte a sus líderes en virtualmente equivalentes. Esta dinámica bloquea la emergencia de una representación comunitaria del conjunto, como entidad delimitada, y la constitución de una orientación política o ideológica en referencia dominante. La misma dinámica tampoco permite la emergencia de un liderazgo supralocal, unificador de territorios, de segmentos comunitarios y de representaciones identitarias.

Sin embargo, la extensa red multilocal de parentela como unidad de autodefensa y los ciclos de violencia-venganza –complejo denominado 'ley guajira' por los dibulleros– constituyen, paradójicamente, un dispositivo de delimitación identitaria implícita del conjunto dibullero, puesto que este modo violento de interacción nunca se despliega contra los arhuacos ni contra los indígenas wayú. Paralelamente, la utilización polifónica del compadrazgo, simétrico y asimétrico –dispositivo relacional de la intersección de lo religioso y lo político–, con grupos de diferente territorialización, autoriza solicitar la colaboración logística puntual de compadres indígenas o urbanos, pero nunca su contribución activa en una acción agresiva contra otra red familiar dibullera.

Polifonía cultural entre anclaje territorial y red

Los dibulleros representan como "ley guajira" este complejo relacional multilocal de prácticas itinerantes, que alternan violencia, alianza y comer-

cio, en paso constante de fronteras étnicas, sociológicas, regionales y nacionales, y lo emparentan no a la organización social wayú vecina, sino a una cultura regional de límites fluidos entre sus polos indígena wayú, mestizo y trasnacional. En cambio, las características de su universo religioso los asemejan a las prácticas de las poblaciones negras rurales de las costas Caribe y del Pacífico desde Venezuela hasta Ecuador. Su peculiar régimen de memoria e historización dibuja en cambio los contornos de una originalidad cultural: la cultura fronteriza. Esta polifonía de lógicas culturales diversas subyace en una organización socio-espacial multipolar donde los nexos sociales pueden recorrer los diferentes segmentos familiares, residenciales y de afiliación gracias a la ausencia de rigidez ideológica autorizada por la polifonía cultural que multiplica los sistemas de referencia interconectándolos incesantemente.

Lo que parece obrar en esta diversidad no es la supresión del uso social y cultural del límite identitario ni su anclaje individual egocéntrico –como puede ser el caso en el contexto urbano– ni su endurecimiento esencialista de corte etnicizante, tendiendo a una visibilización colectiva en un espacio ideológico supralocal, sino una estrategia intermedia consistente en la multiplicación y fragmentación del uso del límite, evitando hacer de él un instrumento de clausura alrededor de una orientación particular. Esta organización se funda sobre la construcción de múltiples polos de interlocución con grupos equivalentes de diversa territorialización en una relación 'horizontal' igualitaria, sin reconocer la legitimidad de una entidad interlocutora central englobante y superior como la Nación.

La dimensión y la referencia territoriales no están ausentes de esta construcción. Pero la zona dibullera, más que territorio o unidad territorial, aparece como un anclaje territorial de referencia identitaria que se expande en la fragmentación de núcleos de co-residentes, de segmentos familiares y comunitarios, lugares de primera socialización para los dibulleros, punto de cristalización de redes extensas transfronterizas de lazos familiares, rituales, políticos y multiterritoriales. Los dispositivos sociales y culturales que estabilizan el anclaje territorial interconectándolo con los otros polos de la red son, en el registro económico, el cultivo y la transmisión familiar de parcelas e instrumentos de pesca; en lo religioso,

la territorialización y domesticación, a la vez individual y colectiva, del culto de los santos y muertos, y de la ritualización de los nexos de parentesco y compadrazgo anclados en la parroquia. Esta dimensión de la existencia dibullera gira alrededor del protagonismo femenino y materno. La construcción de las redes multipolares requiere en cambio el protagonismo y el referente masculino y paterno. Gira alrededor de la poligamia multipolar transfronteriza y el compadrazgo interétnico que alimentan circuitos de compraventa, de contrabando, así como colonización agrícola y ganadera en zonas fronterizas. El soporte ritual, emblema y garante sobrehumano individualizado y ubicuo de la competencia mestiza masculina, que alimenta la interconexión de anclaje y redes, es la figura multifacética del Diablo, otro polo del universo religioso, que funciona como símbolo ideal compartido de masculinidad y vínculo identitario entre los dibulleros.

Así pues, la organización del colectivo dibullero, estructurado entre anclajes territoriales y redes, pero sin referente comunitario, se asienta sociológicamente sobre una bipolarización territorial y funcional entre lo femenino-materno de los anclajes y lo masculino-paterno multipolar. Esta bipolarización se articula sobre otra: el universo religioso entre santos y muertos anclados en núcleos familiares y colectivos de co-residentes y los nexos rituales masculinos con el Diablo, figura multifacética desterritorializada. El régimen de memoria que subyace tras esta organización está fragmentado, no tiene eje identitario central ni referencia comunitaria, atravesado por la obliteración y el *non dit* como elementos constitutivos de una identidad implícita compartida. Límites identitarios discontinuos y cambiantes, multiplicidad interconectada de normas, espacios y segmentos familiares son algunos de los elementos que construyen un "adentro" compartido en continua movilidad, que une a los dibulleros aunque no se condensa en una construcción identitaria.

De la competencia mestiza a la configuración mestiza: el referente caribeño

El colectivo dibullero no participa ni se interesa en los nuevos estatus legislativos que otorgan diversos derechos territoriales y recursos colectivos a los grupos reconocidos como "negros". El proceso de construc-

ción territorial identitaria y de política cultural comunitaria etnicista con visos de visibilización supralocal no ha tocado en absoluto este conjunto, que no parece representar el espacio nacional como interlocutor.

Esta divergencia de la sociabilidad dibullera dentro del panorama de redefiniciones identitarias etnicistas o de neotradicionalismo religioso urbano en que se inscriben numerosos grupos negros en América Latina plantea un interrogante: ¿Cuáles son los mecanismos que insensibilizan este tipo de sociabilidad a la emergencia de una identidad particular, a pesar de un anclaje territorial y grupal reconocido que la diferencia de la cultura urbana de comunicación interactiva de actores de territorialización inestable?

La multipolaridad territorial conectada por redes de relaciones sociales y políticas, expresadas en un idioma de parentesco, impide la multiplicidad de referentes de condensación en un eje unitario. Esta configuración se extiende a través de fronteras étnicas, regionales y nacionales, e instaura un vaivén entre espacios urbanos y rurales múltiples. Así mismo, bloquea la emergencia de una centralidad territorial como símbolo identitario. Por otra parte, el régimen de memoria se construye alrededor de una fragmentación de actores y acontecimientos de origen heterogéneo, en fases alternas de dispersión y convergencia, pensadas como inestables, signadas por el conflicto, donde los lazos no se construyen sobre la afirmación y lo explícito, sino sobre la obliteración y lo implícito.

La configuración transfronteriza de esta sociabilidad involucra como interlocutores externos a segmentos de grupos indígenas y mestizos no aprehendidos ni representados como totalidades unitarias cerradas, sino como compadres, aliados y socios ligados a los dibulleros por relaciones horizontales. En esta construcción no hay lugar para la interlocución con una entidad supralocal englobante y unitaria como la Nación.

La dimensión política inscrita en la competencia conflictiva y cambiante de redes multipolares de parentesco con líderes familiares, alrededor de la circulación transfronteriza de bienes, bloquea la emergencia de una unidad comunitaria y la de un liderazgo suprafamiliar que sería su representante.

La polifonía cultural, que sitúa esta sociabilidad en la intersección de lógicas culturales heterogéneas, se prolonga en la movilidad individual y familiar entre espacios rurales y urbanos productores de una fluidez ideológica y referencial que impide la cristalización de normas unificantes.

La dimensión colonizadora pionera del *ethos* dibullero –conectada con el contrabando durante la aventura marimbera en la Sierra– enfatiza una aptitud interaccional individualista y negociante que no deja cabida a la afirmación de una identidad estable y cerrada.

Podría suponerse que estas características de la sociabilidad dibullera, lejos de la definición cerrada y estabilizada de una identidad enfrentada a otras, la inscriben en la movilidad de una *competencia mestiza* "[...]Capacidad de conocer, movilizar las reglas y valores propios a cada situación, a pasar de un cuadro normativo a otro, a definir su rol y el de otros de forma interdependiente"[18]. En efecto, el polo metaforizado por lo masculino del conjunto dibullero organizado en redes multiterritoriales transfronterizas se nutre y se reproduce mediante esta capacidad de los actores.

El concepto de *competencia mestiza* es particularmente pertinente para comprender interacciones de negociación identitaria entre individuos visibilizados por su apariencia física en contextos urbanos de encuentro, de coexistencia de varios códigos y de relativa indefinición de pertenencias grupales de los actores. A este contexto podríamos llamarlo *situación mestiza*. Sin embargo, la sociabilidad multipolar dibullera difiere de ésta en que los individuos afrontan las situaciones transfronterizas o deslocalizadas de encuentro y transacción como si fueran partes de una red familiar con anclaje territorial; su apariencia constituye un signo secundario. Así pues, la configuración horizontal de segmentos grupales transfronterizos, cuyos mediadores son los dibulleros, aparece más bien como una *configuración mestiza*, en que la competencia mestiza es a la vez una capacidad constructora individual valorizada y una actitud identitaria asumida colectivamente por las redes de parentela, complementada con roles negociadores para cada uno de sus componentes. El concepto de configuración

[18] Ibid., p. 32.

mestiza parece apropiado para caracterizar sociabilidades que movilizan simultáneamente un referente territorial común en constante fragmentación y otro de red familiar y de afiliaciones diversas, desplegados sobre la intersección de múltiples espacios geográficos, culturales y sociales. Ni hegemónica, ni subalterna, esta sociabilidad resiste tanto a la totalización identitaria, territorial o comunitaria y a la sumisión, como a la "movilidad inmutable"[19] del desarraigo.

La inclusión erudita o propia de los actores de estas configuraciones en un espacio "caribeño" privilegia una asignación de identidad regional supralocal frente a la construida alrededor del fenotipo o del referente de una dominación exterior compartida. El Caribe, que aparece como un espacio de límites flotantes entre islas y continente, entre Estados independientes y sociedades incluidas, entre la fluidez y multiplicidad de los referentes políticos supralocales, proyecta –sobre todo– la imagen de un lugar de paso y de travesía constantes para una multiplicidad de grupos sociales y culturales. Más que un referente enraizado en el territorio, el Caribe aparece marcado por el referente de navegación del mar. Entre tierra firme y mar, anclaje territorial y desplazamiento, núcleo identitario e interpenetración de referencias, individuales, grupales y reticulares, entre lo rural y lo urbano en constante interacción, la configuración social multipolar mestiza, de la cual es ejemplo la zona dibullera, constituye un ejemplo y es tal vez una figura mayor de la sociabilidad intersticial mediadora resultante y constructora de la historia caribeña de la circulación tricontinental.

Bibliografía

Agier, Michel, "De la possession à la comédie rituelle", en *Danses latines, Mutations*, No. 3, Paris, Autrement, 2001.

Boyer, Véronique, "Quilombolas et Évangéliques: une incompatibilité identitaire?", Reflexiones sobre un estudio de caso en la Amazonia brasileña (en prensa).

Capone, Stefania, *La Quête de l'Afrique dans le Candomblé*, Paris, Karthala, 1999.

[19] Christine Chivallon, *op. cit.*, p. 789.

Chivallon, Christine, "Du territoire au réseau: comment penser l'identité antillaise", en *La Caraïbe: des îles au continent*, Cahiers d'études Africaines, No. 14, Paris, 1997.

Cunin, Elisabeth, *Le Métissage dans la ville*, thèse de doctorat, Université de Toulouse II, 2000.

Friedemann, Nina S. de, "Negros en Colombia: invisibilidad e identidad", en *América Negra*, No. 3, 1992.

Hoffmann, Odile, "La movilización identitaria y el recurso a la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)", en Genecco y Zambrano (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*, Bogotá, Ican y Universidad del Cauca, 2000.

La Pedraja, René de, "La Guajira en el siglo XIX. Indígenas, contrabando y carbón", en Gustavo Bell Lemus, *El Caribe* colombiano, Barranquilla, Uninorte, 1988.

Losonczy, Anne-Marie, *Les Saints et la Forêt*, Paris-Montreal, L'Harmattan, 1997.

_____, "Hacia una antropología de lo interétnico. Una perspectiva negro-americana e indígena", en M. V. Uribe y E. Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*, Bogotá, Ican, 1997.

_____, "Memorias e identidad. Los negro-colombianos del Chocó", en Camacho y Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades*, Bogotá, Ican, 1997.

Meisel Roca, Adolfo, "Esclavitud, mestizaje y haciendas en la provincia de Cartagena, 1533-1851", Banco de la República, 1988.

Mosquera, Claudia y Marion Provansal, "Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de champeta", *Aguaita*, No. 3, Cartagena, 2000.

Olzak, Susan, *The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict*, Stanford University Press, 1992.

Reclus, Elisée, *Voyage à la Sierra Nevada de Sainte Marthe*, (1861), Paris, Zulma, 1991.

Restrepo, Eduardo, "Afro-colombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia", en V. Uribe y E. Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*, Bogotá, Ican, 1997.

Wade, Peter, "Identités noires, identités indiennes en Colombie", en *Cahiers des Amériques Latines*, No. 17, Paris, 1994.

construcciones de lo negro y de áfrica en colombia
POLÍTICA Y CULTURA EN LA MÚSICA COSTEÑA Y EL RAP[1]

Peter Wade
Traducción de Fernando Visbal U.

En Colombia, hacia los años 1990, el concepto de "negritud", y en menor medida el de "África", adquirió una importancia política y cultural sin precedentes en la historia republicana del país. Desde la Reforma Constitucional de 1991, "las comunidades negras" ganaron la visibilidad que no habían tenido en la arena política y pública, debido al reconocimiento de la multiculturalidad y plurietnicidad de la Nación, hecho en la nueva Constitución, y a la promulgación posterior de la ley de "comunidades negras" (Ley 70 de 1993). Esta Ley estableció el derecho a la titulación de tierras para grupos sociales rurales de la costa Pacífica del país, área en la que entre 80% y 90% de la población es negra. También garantiza la participación de los colectivos negros en la política y en la vida económica del país[2]. El reconocimiento estatal de la importancia de las "comunidades negras" ha ido de la mano con la organización y el activismo político de muchos adalides. Sin embargo, es de advertir que antes de la Cons-

---

[1] Título original: *Understanding "África" and "blackness" in Colombia: music and the politics of culture.*

[2] Jaime Arocha, "La ensenada de Tumaco: entre la incertidumbre y la inventiva", en *Imágenes y reflexiones de la cultura: regiones, ciudades y violencia. Foro para, con, por, sobre la cultura*, Bogotá, Colcultura, 1992; Libia Grueso, Carlos Rosero y Arturo Escobar, "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast of Colombia", en Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of politics, politics of cultures: Re-visioning Latin American social movements*, 1998; Peter Wade, "El movimiento negro en Colombia", en *América Negra*, No. 5, 1993, pp. 173-192.

titución de 1991 y de la Ley 70 se desarrollaron importantes acciones colectivas que buscaron ese reconocimiento.

La noción de "África" está en mayor o menor medida relacionada con el florecimiento público de la negritud; por ejemplo, en materia educativa, la legislación estatal se refiere indistintamente a los "afrocolombianos" o a las "comunidades negras", término más común a comienzos de los años de 1990. "África" es también el punto de referencia central para muchos de los que participan en las investigaciones y la organización política de la población negra. Aunque el interés por "África" ya existía en los círculos académicos, disciplinas como la historia y la antropología se interesaron menos en éste que en el estudio de las poblaciones indígenas. El jesuita José Arboleda –quien estudió con el antropólogo Melville Herskovits– presentó en 1950 su tesis de maestría en etnohistoria: "Los negros colombianos". Después otros estudiosos compartieron el interés por la supervivencia de los africanismos en la cultura colombiana[3]. Más recientemente, el interés en África lo han retomado, con renovado vigor, los antropólogos Nina de Friedemann y Jaime Arocha[4].

---

[3] Nina de Friedemann, "Estudios de negros en la antropología colombiana", en Jaime Arocha y Nina de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, Bogotá, Etno, 1984, pp. 507-572; Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, traducido por Ana Cristina Mejía, Bogotá, Ediciones Uniandes, Ediciones de la Universidad de Antioquia, Siglo del Hombre Editores, Instituto Colombiano de Antropología, capítulo II. Ver también Nicolás del Castillo, *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1982; Germán de Granda, *Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra: las tierras bajas occidentales de Colombia*, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1977; Thomas J. Price, *Saints and Spirits: a study of differential aculturation in Colombian negro communities*, Ann Arbor, Michigan University Microfilms, 1955.

[4] Jaime Arocha, *op. cit.*; Jaime Arocha, "Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica", en Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Cerec, 1996; Jaime Arocha, *Ombligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1999; Nina de Friedemann, *La saga del negro: presencia africana en Colombia*, Bogotá, Instituto de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana, 1993; Nina de Friedemann y Jaime Arocha, *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Bogotá, Planeta, 1986.

Dado que para ellos África no es sólo un asunto académico, han denunciado la llamada "invisibilización" de los negros (categoría acuñada por Friedemann), en la definición homogeneizante de la Nación colombiana. Los dos académicos participaron en el proceso de reforma constitucional y en la elaboración del proyecto de la Ley 70. Para ambos, la noción de "África" constituye un referente crucial para comprender la cultura afrocolombiana (el uso actual del término "afrocolombiano" se debe a ellos) y en su batalla contra el racismo rechazan la marginación nacional de la población negra. En el plano académico, Friedemann y Arocha criticaron el concepto de Herskovits de la simple supervivencia de huellas culturales africanas particulares, que permanecían más o menos sin cambios en el contexto americano. Ellos prefirieron el concepto de "orientación cognitiva", que adoptaron de Mintz y Price[5], para vincular "África" y América. Esto sugiere que la población africana en el Nuevo Mundo compartía algunos principios culturales básicos, valores y formas de pensar que moldearon la manera como desarrollaron nuevas formas culturales en las Américas. Ello dio origen a lo que Arocha y Friedemann llamaron *huellas de africanía*.

Para los activistas de la cultura negra, la imagen de "África" es cada vez más importante. Antes, y aun hoy, muchas organizaciones culturales negras han tomado a los Estados Unidos como una fuente de inspiración[6]. Para la población rural negra de la costa Pacífica de la Colombia actual, la idea de los orígenes africanos no forma parte, generalmente, de la memoria colectiva o de la tradición oral[7]. A comienzos de los años de 1990, algunas organizaciones negras hacen explícitas referencias a África como una fuente de símbolos y demás aspectos de la identidad colectiva[8]. En 1992, encontré que una

---

[5] Sidney Mintz y Richard Price, *An anthropological approach to the Afro-american past: a Caribbean perspective*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976.

[6] Peter Wade, "El movimiento negro en Colombia", *América Negra*, No 5, 1993, 173-192.

[7] Anne-Marie Losonczy, *Les saints et la forêt: rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 354; Eduardo Restrepo, "Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia", en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1997, p. 302.

[8] Ibíd., p. 300.

ONG negra, en la ciudad porteña de Buenaventura, decoraba su oficina con un cartel que tenía la lista de las deidades yorubas, así como una serie de nombres africanos que los activistas de la organización utilizaban algunas veces para identificarse. Sin embargo, era bastante extraño escucharlos en la práctica diaria. En una extensa entrevista con algunos dirigentes de la ONG[9], la ausencia de África fue evidente. Así mismo, una mirada a la documentación producida por diversas ONG en los años de 1980 y comienzos de los de 1990 fortalece la impresión de que, para esta época, África no era una referencia importante, aunque sí aparece, a comienzos de los años de 1990, en el uso del término *afrocolombiano*. De hecho, la figura del cimarrón y los palenques eran referentes más comunes[10], y aunque pueden estar conectadas con la idea de "África", esa connotación no era muy explícita[11]. Sin embargo a finales de los años de 1990 y comienzos del siglo XXI, la noción de África está cobrando importancia y visibilidad pública. Los términos "afrocolombiano" y "afrodescendiente" (de uso más reciente) se han vuelto más comunes, y las referencias a "África" son explícitas en textos del nuevo currículo afrocolombiano[12]. El 150° aniversario de la abolición de la esclavización fue la ocasión para el reconocimiento público de los vínculos de los afrocolombianos y los colombianos, en general, con África.

En suma, a comienzos de los años de 1990 las "negritudes" tuvieron un impacto muy significativo en la política nacional y en el panorama cultural, mientras que "África" tuvo menor influencia. En los últimos años, sin embargo, aunque las "negritudes" continúan siendo un símbolo e idea importante, la noción de "África" ha venido ganando relevancia.

---

[9] Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Cerec, 1996, pp. 245-265.

[10] Peter Wade, "El movimiento negro en Colombia", *op. cit.*

[11] Elizabeth Cunin muestra que en Cartagena la representación de las identidades negras y afro, después de 1991, está dominada por los *palenqueros*, que en San Basilio aún conservan una clara y única identidad cultural y lingüística. Elizabeth Cunin, "Buscando las poblaciones negras de Cartagena", *Aguaita: Revista del Observatorio del Caribe Colombiano*, No. 2, 1999, pp. 82-98.

[12] Cidenia Rovira de Córdoba y Darcio Antonio Córdoba Cuesta, *Cátedra afrocolombiana: apuntes para clases*, Bogotá, Corporación Identidad Cultural, 2000.

Nunca he negado, desde mi aproximación al contexto colombiano, que se encuentran algunos vestigios africanos en la cultura colombiana, contrario a lo que dicen algunos de mis críticos. Sin embargo, he enfatizado en que los negros colombianos han usado una amplia variedad de recursos culturales –africanos, europeos e indígenas– para crear nuevas formas que se identifican como negras[13]. Debido al nuevo énfasis que se da a los africanismos en Colombia –en especial la antropología colombiana–, es necesario clarificar algunas cosas.

Teóricamente, se debe equilibrar cambio y continuidad, y aprovechar tanto la construcción discursiva de la cultura –en este caso, de los africanismos– como la cultura en sí. La continuidad puede existir, primero, en la persistencia de una huella africana específica en la cultura de los afrocolombianos, como el caso del entierro de la placenta debajo de un árbol[14]. Aquí el cambio se concebiría en términos de la simple desaparición de la huella en cuestión. En segundo lugar, la continuidad puede existir en ciertas orientaciones cognitivas o principios culturales subyacentes –derivados de "África"– y que adquirieron forma en el proceso temprano de creolización en los puertos esclavistas de África, en las naves y en las nacientes sociedades esclavistas del Nuevo Mundo, que moldearon y estructuraron el desarrollo continuo de patrones culturales en las Américas; aquí el cambio está esencialmente ligado a la manera como ocurre la continuidad: un principio básico cultural –por ejemplo, una idea estética que hace agradable a un diseño por su forma y color– puede pasar a través de generaciones, de prácticas cotidianas, y podría influir en diversas esferas de actividades como el diseño de casas, la agricultura y la elaboración de telas. La idea subyacente se manifiesta de distintas maneras como cambios del contexto histórico[15]. Las dos formas de continuidad se incorporan al concepto de *huellas de africanía* y ambas apuntan a las continuidades con "África". Sin embargo, el interés excesivo por estas formas de conti-

---

[13] Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, *op. cit.*

[14] Jaime Arocha, *Ombligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, *op. cit.*; Thomas J. Price, *op. cit.*

[15] Sally Price y Richard Price, *Maroon arts: Cultural vitality in the African diaspora*, Boston, Beacon Press, 1999, Cap. 8.

nuidad puede llevar a no ver que los afrocolombianos han creado nuevas formas de cultura utilizando elementos particulares y principios culturales de diferentes fuentes, con el fin de crear para sí mismos y para otros algo que los identifica como cultura "negra" o "afrocolombiana", o como una configuración cultural regional particular (pacífica, costeña, valluna) asociada a la negritud. En este proceso aún hay un sentido de continuidad que se deriva de la manera en que la gente, afrocolombiana y demás, percibe y categoriza lo que experimenta, y trata de construir, para sí misma y los demás, un mundo con sentido. Estos son, básicamente, procesos discursivos de construcción cultural que usan etiquetas como "negro", "afrocolombiano", "costeño" o "chocoano" para categorizar prácticas culturales que pueden venir de las más diversas fuentes y ser el producto de una hibridación en curso y sin final. Una característica clave de este proceso son las relaciones de dominación cultural y la ideología nacionalista del blanqueamiento, según las cuales la cultura negra es inferior y atrasada. Un elemento fuerte de continuidad se deriva del hecho de que el mundo no negro en Colombia, en general, ha querido definir cualquier cosa que la gente negra haga –y lo que ellos hacen cambia históricamente todo el tiempo– como "cultura negra" y, por ello, inferior y quizás amenazante. Igualmente, un fuerte elemento de continuidad se deriva del hecho de que los afrocolombianos reconocen este proceso de etiquetamiento y soportan la desagradable posición que se les asigna, ya sea manteniendo sus propias prácticas culturales o tratando de evitar el estigma de inferioridad, cambiando sus prácticas culturales (o enfrentando todo el sistema de valores que los define como inferiores).

Por eso mi propósito en este ensayo no es negar los africanismos en la cultura colombiana, ya que están presentes, y es políticamente importante mostrarlos. Es indudable que una etnografía rigurosa y una investigación de archivo[16] pueden revelar muchas y más sutiles influencias africanas. Mi intención es mostrar que lo considerado "africano" o "negro" en Colombia ha variado históricamente por muchos factores. Esas categorías han sido elaboradas discursivamente en forma compleja, y no podemos separar

[16] Por ejemplo, las que han realizado Richard y Sally Price (*op. cit.*) sobre los cimarrones de Samaraka en Surinam.

fácilmente los africanismos "tal como son" de la forma como la gente percibe y habla de la "negritud" y "África". También quiero mostrar que en el ámbito discursivo hay cierta continuidad, generada por jerarquías raciales, de clase y género, dentro de la que se reclama y se atribuyen identidades sobre lo negro y lo blanco. Si las diferentes variedades de estilos de músicas asociadas a lo negro fueron vistas persistentemente en Colombia como "primitivas", ello se deriva *tanto* de las continuidades musicales básicas, algunas de ellas con raíces en África, que conectaron cambiantes o "modernizantes" formas musicales (por ejemplo, la importancia del ritmo de los tambores) *como* del hecho de que, cualquiera que sea el origen de la música, si está asociada a lo negro, sería clasificada como "primitiva" y aun "excitante" para los no negros. Estos dos procesos están entrelazados y son muy difíciles de separar. Sally y Richard Price usan la noción de *"the changing same"*, acuñada por Leroi Jones (también conocido como Amiri Baraka), para evocarlos y aproximarse a ellos. También podría usarse para recordar el tipo de continuidad estructural a la que me refiero, en la que "la continuidad cultural aparece como un modo de cambio cultural"[17]. Es decir, que el intento de la gente por conservar para sí mismos (y yo agregaría, para otros) la continuidad cultural, o las diferencias culturales, es la forma de cambio cultural, pues conservando esa diferencia –que es, fundamentalmente, un sentido de la diferencia– sacan ventaja de cualquier elemento que les sirva, ya sea de su propia tradición o de otra.

África y la negritud en la música popular colombiana, 1920-1950[18]

En el siglo XIX, los negros no fueron objeto de atención académica; tampoco de una legislación especial estatal. Eran "invisibles"[19]. En la cultura popular y en la literatura de finales del siglo XIX y durante el siglo XX

[17] Marshall Sahlins, "Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history", en *Journal of Modern History*, No. 65, 1993, p. 19.

[18] La investigación sobre la música costeña fue financiada por una beca de Leverhulme Trust (1994-1995). Se basó en entrevistas con los músicos, personas de la industria musical y miembros del público oyente en Bogotá, Medellín y Barranquilla, revisión de archivos de prensa y literatura secundaria.

[19] Nina S. de Friedemann, "Estudios de negros en la antropología colombiana", *op. cit.*

se despertó un mayor interés por la población negra o por los símbolos negros; es el caso de la música. Ese interés era limitado y, con frecuencia, colocaba a los negros en una posición social inferior, por exótica o porque de manera explícita los vituperaba. Sin embargo, los negros no eran en verdad "invisibles", aun cuando se borraran importantes aspectos de su identidad. En cierto sentido, borrar de verdad a los negros (o a los indígenas) de las representaciones de la Nación iba en contra de toda la ideología del mestizaje sobre la que estaba y está, hasta cierto punto, basada la idea de la nacionalidad colombiana[20].

Aquí se deben tener en cuenta dos aspectos. Primero, la ideología nacionalista del mestizaje implica, supuestamente, la existencia de grupos que originaron una Nación mestiza compuesta de africanos, indígenas y europeos, y por eso reafirma su existencia al mismo tiempo que prevé su eventual desaparición. Sin embargo, su total eliminación amenaza con robar a la Nación su autodefinición de mestiza: sin la presencia de los ingredientes originales, la continuidad del proceso de mestizaje pierde su sentido. Por eso la ideología del *mestizaje* implica una continuidad de mezclas, pero también una continua separación.

Segundo, el énfasis constante en la diferencia racial es importante para la autodefinición de superioridad de las "elites" (más blancas, ricas, centrales, "civilizadas", modernas). Los negros y los indígenas son poblaciones identificadas no sólo como racialmente distintas, sino como pobres, marginales, vulgares y retrasadas.

Por eso, al mirar la Colombia de los años de 1920 y 1930, se puede afirmar que la negritud (y algunas veces, por extensión, "África") no estuvieron ausentes, sino que ocuparon roles específicos. Como ya se

---

[20] Peter Wade, "Entre la homogeneidad y la diversidad: la identidad nacional y la música costeña en Colombia", en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1997, pp. 61-92; Peter Wade, *Music, race and nation: Música tropical in Colombia*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

[21] Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, op. cit., pp. 46-48.

ha mostrado[21], los escritores de la elite pudieron tomar otra posición. Luis López de Mesa escribió en 1934 que "somos África, América, Asia y Europa a la vez sin grave perturbación espiritual". Y aunque estaba menospreciando la población negra contemporánea, no era tan negativo como su contemporáneo Laureano Gómez, quien en 1928 expresó que la herencia negra e indígena eran "estigmas de completa inferioridad". Aunque sus puntos de vista difieren en algún grado, convergen en los escritos sobre los negros y "África" en el contexto de la definición de Nación y sus posibilidades. Sea cual sea el pensamiento que se tenga sobre la negritud y África, se forma en ese contexto: se ha visto que ambas cualidades contribuyen al proceso continuo de mestizaje, y se han definido en términos de lo que ellas pueden ofrecer a la Nación como ingrediente fundamental (fuerza, poder y trabajo fuerte estaban entre las virtudes que generalmente destacaban esos escritores; pereza, moral laxa e irracionalidad eran los vicios que temían). Sin embargo, por supuesto, el mismo contexto de Nación se formó por la preexistencia de nociones sobre lo negro. Las visiones estereotipadas sobre lo que lo negro podía ofrecer a la Nación no estaban desconectadas de las visiones estereotipadas de las elites que existían a finales de la Colonia en Latinoamérica. Aquí se pueden ver los elementos de continuidad vinculados a las jerarquías persistentes de poder y a la hegemonía de la elite blanca.

Para ilustrar este proceso con más exactitud, examinaré algunos cambios en el escenario de la música popular en Colombia, ocurridos entre 1920 y 1950, paralelos a los cambios en otros países de América Latina, que vieron surgir temporalmente formas populares urbanas "nacionales" como el tango en Argentina, la rumba en Cuba, la samba en Brasil y la ranchera en México. En Colombia emergen durante este periodo[22] distintos tipos de música, entre ellas el porro y la cumbia, de estilo nacional comercial, que no sólo fueron éxitos nacionales en términos puramente comerciales, sino que se convirtieron en iconos nacionales: la cumbia, en especial, ha

[22] Peter Wade, "Entre la homogeneidad y la diversidad: la identidad nacional y la música costeña en Colombia", *op. cit.*; Peter Wade, *Music, race and nation: Música tropical in Colombia*, *op. cit.*

representado en el exterior la música popular colombiana desde los años de 1960 aproximadamente, papel que había cumplido el porro antes de esa época. Estos géneros, conocidos ampliamente como *música costeña* o *música tropical*, provienen de la región de la costa Caribe del país: *la costa*. Esta región tiene población mestiza, grupos indígenas significativos en áreas más bien periféricas, y un gran número de mestizos cuyos ancestros cuentan con herencias indígena, negra y europea. Existe, además, un gran número de personas "negras", aunque el término exacto que usarían para describirse podría depender de un conjunto de factores contextuales. La región tiene la imagen de ser relativamente una área negra, y la música asociada a ellos en los años de 1930 y 1940 hizo parte de esta imagen.

Antes del éxito de esta música, el estilo de la música nacional colombiana se asociaba al interior andino del país, una región importante en términos geográficos, económicos y políticos, y además una región "más blanca". Esta música, cuyo ritmo más difundido fue el bambuco, consistía en canciones interpretadas con distintas clases de guitarras, acompañadas de una ligera percusión. Como esta forma musical se convirtió en la esencia de la nacionalidad colombiana, hubo mucho interés y debates sobre su origen. Los negros fueron parte de esta discusión[23]. Los debates acerca de los orígenes de esa forma musical giraron en torno a las contribuciones de los elementos constitutivos de la tríada africano-indio-europeo, que constantemente se invoca en estas discusiones en Colombia. Todo debe rastrearse en esos orígenes. Sin embargo, distintas personas sopesan cada polo de esta tríada en forma diferente. Algunos creen que su género, y específicamente su nombre, proviene de África. Otros consideran que el origen es europeo o, al menos, que tiene raíces en la región andina de Colombia. Los debates aún continúan[24].

Con el porro y la cumbia hubo menos equivocaciones sobre la presencia de los elementos negro, africano e indígena, en parte por la asociación de estos estilos con la región de la costa Caribe. Sin embargo, qué era

---

[23] Peter Wade, "Entre la homogeneidad y la diversidad: la identidad nacional y la música costeña en Colombia", *op. cit.*

[24] Ana María Ochoa, "Tradición, género y Nación en el bambuco", en *Contratiempo*, No. 9, 1997, pp. 34-44.

exactamente lo negro en la música y qué significó lo negro estuvo abierto a múltiples lecturas, muchas más que en el caso del bambuco. Para entender esto es necesario saber un poco más acerca de cómo surgió y llegó a tener impacto nacional.

Desde 1900, las ciudades de Latinoamérica y el Caribe crecieron con rapidez. La industrialización aumentó, la población rural se trasladó a los suburbios de las ciudades, y el espacio urbano se volvió más estratificado por clases. La música popular urbana comenzó a fortalecerse cuando la radio y la industria de los discos se estaban consolidando, primero en los Estados Unidos entre 1900 y 1920 y luego en el resto de América. Las clases medias se apropiaron de ciertos tipos de música popular urbana, preferidos por la clase trabajadora, y los convirtieron en símbolo de la cultura nacional como la samba o el tango. En Colombia, la música popular de Latinoamérica, el Caribe, Norteamérica y Europa estuvo de moda en las ciudades en los años de 1920. El producto "nacional" en esta época era todavía el bambuco, que ya habían grabado algunos artistas en Nueva York. En Colombia, como en el resto de América, emergieron las orquestas locales que tocaban una amplia variedad de aires populares. A pesar de que pronto invadieron todo el país, nacieron en la región de la costa Caribe, en parte por su localización y en parte por la influencia de muchos inmigrantes extranjeros en puertos como Barranquilla.

En Barranquilla y otras ciudades de la región, las orquestas comenzaron a incluir estilos que provenían de otras regiones, lejos de la costa. El porro era uno de esos estilos que provenía del repertorio de las bandas que tocaban en las fiestas "de pueblo"; las bandas no sólo fueron una tendencia en Colombia sino en toda América Latina desde comienzos del siglo XIX en adelante. Se decía que ellas mismas habían inventado el porro, a partir de aires campesinos. Los líderes de las orquestas eran personas de alguna pequeña ciudad de provincia, o de antecedentes campesinos, que habían tocado en esas bandas y habían tenido contacto con grupos musicales pueblerinos. En la forma orquestal, el porro y sus estilos derivados se popularizaron en los clubes sociales de la elite de las ciudades de la costa, aunque enfrentaron cierta resistencia al principio, por ser considerados de la plebe, vulgares y, de alguna manera, negros. Desde la región de la costa Caribe se abrieron camino a las

ciudades del interior (Bogotá, Medellín y Cali), directores de orquesta como Lucho Bermúdez, figura clave de este proceso. A finales de los años de 1940, esta música costeña había tenido éxito nacional y había comenzado a definir el sonido de la música popular colombiana en el exterior. De nuevo algunos locutores de las ciudades del interior recibieron esta música con hostilidad, pues la consideraban desagradable, licenciosa, vulgar, muy negra y africana.

¿Cuál era el contexto en que se definía lo "negro" o se hacía referencia a "África", cuando se hablaba de la música costeña? El principal marco de referencia fue la Nación. El nacionalismo rara vez ha sido extremadamente apasionado e intenso en Colombia[25], pero durante las primeras décadas del siglo XX se iniciaron rápidos procesos de modernización que hicieron de la Nación, su pasado y su futuro, conceptos importantes. Para algunos comentaristas de la elite y de la clase media, la música negra debía dejarse de lado porque implicaba falta de "cultura", es decir, refinamiento, según la definición que daban las normas de las elites europea y norteamericana. Por eso un columnista se lamentaba de la pérdida de ciertas costumbres navideñas tradicionales porque "una orquesta de africana sonoridad ameniza ahora unas fiestas de las cuales están ausentes el sentimiento y la sencillez típica de anteriores celebraciones"[26]. Otros escritores describían los bailes contemporáneos en Bogotá como lugares en los que "los tambores golpean, los caballeros de la orquesta chillan con un furor trágico, como si ya estuviera sazonada una gustosa merienda de *mister* en una selva de la Oceanía"[27]. La referencia a Oceanía, en vez de África, obedecía a la tendencia primitivista contemporánea de fusionar los dos lugares[28]; el significado completo es claro: la música costeña se veía como no nacional, negra y primitiva, y como muy emocional, exagerada y libertina (los hombres "chillaban" en un caos emocional, trágico, furioso y alegre). La negritud y "África" adquieren así su significado en el discurso nacionalista de la elite, que busca un futuro europeófilo para las naciones y destaca su propio estatus al vilipendiar la cultura popular.

---

[25] David Bushnell, *The Making of modern Colombia: A nation in spite of itself*, Berkeley, University of California Press, 1993.

[26] *El Tiempo*, 17 de diciembre de 1940, p. 5.

[27] *Sábado*, 3 de junio de 1944, p. 13.

[28] Colin Rhodes, *Primitivism and Modern Art*, London, Thames y Hudson, 1994.

El discurso nacionalista hace referencia al contexto internacional, puesto que la Nación sólo existe en relación con otras naciones, lo que conduce a una segunda dimensión transnacional dentro de la que se construyen la negritud y la africanidad. En Europa y Norteamérica –hacia donde miran las elites y clases medias colombianas para definir su noción de cultura–, el primitivismo era una tendencia importante dentro de las corrientes del modernismo durante las primeras décadas del siglo XX. El arte primitivista, el renacimiento de Harlem, Josephine Baker, el bronceado como estética de la elite, fueron tendencias que movieron el mundo de la moda y el arte[29]. "África" y la "negritud", construidas de una forma que no era en absoluto nueva –poderosa, sexy, rítmica, emocional, auténtica, cruda y bella–, fueron más positivas y muy exóticas. Ser moderno, y sobre todo estar de moda, pudo incluir el relacionarse con lo negro en aquellas maneras primitivistas.

En Colombia también se sintieron estas corrientes de modernismo y primitivismo, y estuvieron vinculadas con la región de la costa Caribe[30]. Jacques Gilard señala que *Voces*, una de las revistas de vanguardia en Colombia, se editaba en el puerto caribeño de Barranquilla (1917-1920)[31]. También sostiene que en esa época surgió una literatura de la negritud que influyó en las elites bogotanas de los años de 1940[32]. El libro del poeta negro Jorge Artel, *Tambores en la noche* (1940), dibujó la cultura negra de la región de la costa Caribe repleta de sensualidad, música, ritmo, dolor y tristeza. Los intelectuales bogotanos leyeron la obra, incluido Eduardo

---

[29] Elazar Barkan y Ronald Bush (eds.), *Prehistories of the future: The primitivist project and the culture of modernism*, Stanford, Stanford University Press, 1995; Sally Price, *Primitive art in civilized places*, Chicago, University of Chicago Press, 1989; Rhodes, *op. cit.*, 1994; M. Torgovnick, *Gone primitive: Savage intellects, modern lives*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

[30] Para un caso parecido en Cuba, ver Robin Moore, *Nationalizing blackness: Afrocubanismo and artistic revolution in Havana, 1920-1940*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1997.

[31] Jacques Gilard, "*Voces* (1917-1920): un proyecto para Colombia", *Huellas*, No. 31, 1991, pp. 13-22.

[32] Jacques Gilard, "Surgimiento y recuperación de una contra-cultura en la Colombia contemporánea", *Huellas*, No. 18, 1986, pp. 41-46; "Le débat identitaire dans la Colombie des années 1940 et 1950", *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien, Caravelle*, No. 62, 1994, pp. 11-26.

Carranza, quien escribió: "Artel lleva la voz cantante de su oscura raza"[33]. El escritor negro Manuel Zapata Olivella también fue una figura importante de este periodo: llevó la música costeña a Bogotá en representaciones folclóricas, y publicó novelas sobre la región de la costa Caribe, mientras que su hermano Juan Zapata Olivella comenzó un programa radial de música popular costeña, llamado *La hora costeña*. Zapata Olivella también estuvo vinculado al llamado Grupo de Barranquilla, un grupo de escritores y periodistas que incluía a Gabriel García Márquez, quien escribía en periódicos costeños. Al mismo tiempo, pintores costeños como Alejandro Obregón y Enrique Grau introdujeron temas de sensualidad y brillante colorido en sus pinturas, mostrando mujeres negras algunas veces[34].

Así, en muchas esferas artísticas la negrura primitivista iba poniéndose de moda, impulsada por un modernismo artístico trasnacional que, en Colombia, tuvo sus más fuertes raíces en la región de la costa Caribe. Los vínculos de la región y su música con el modernismo trasnacional se reforzaron con la popularidad de la música de influencia negra, en general música bailable que emergía del rápido desarrollo de la industria musical internacional que, aunque asentada en Nueva York, desde muy temprano se había transnacionalizado en términos de estrategias de grabación y redes de mercadeo.

Por eso la negritud podía leerse como moderna y de moda. El columnista que asoció el porro con Oceanía también señaló con agudeza que "el modernismo exige eso: que bailemos como negros para estar a tono con la moda"[35]; la modernidad era una meta a la que aspiraban los nacionalistas. Algunas de las contradicciones implícitas aquí podían resolverse explotando la ambivalencia entre negritud y modernidad. En general, la modernidad se consideraba buena si implicaba progreso, avance científico y tecnológico, mejoramiento educativo y cultura refinada, pero también podía implicar alienación, pérdida de tradición, emulación, burla de lo extranje-

[33] Eduardo Carranza, "Jorge Artel: el poeta Negro", en *Sábado*, No. 26, 8 de enero 1944, p. 4.
[34] Álvaro Medina, *Procesos de la historia del arte en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978, p. 367.
[35] *Sábado*, 3 de junio de 1944, p. 13.

ro, consumismo vulgar y laxitud moral. Así mismo, la ambivalencia de lo negro, que constituyó buena parte del modernismo primitivista de principios del siglo XX, significó que fuera visto por la población no negra, a la vez como maligno y amenazante, pero también como dotado de poderes especiales. En ese momento histórico, la negritud se asociaba a una modernidad de moda; también podía verse quizá como sólo una moda, a lo sumo un simple asunto pasajero o, en el peor de los casos, como una amenaza a la cultura nacional y a la moral.

El columnista que tan claramente vio la conexión entre modernismo y "bailar como negros" también mencionó que, en la escena contemporánea, la cultura considerada de moda era aquella que tenía "un acre olor a selva y a sexo"[36]. El sexo se asociaba constantemente a la música costeña, así como se asociaba a la música negra de toda América en esa época, y como incluso lo había sido en los tiempos de la Colonia[37]. Sin embargo, en estas décadas del siglo XX se puso de moda en algunos círculos de Europa y Norteamérica una aproximación más explícita y liberada de la sexualidad. En Colombia, donde la ortodoxia católica ha sido tradicionalmente fuerte, sería erróneo hablar de cambios radicales en la moral sexual, aunque Carlos Uribe Celis anote que el feminismo llegó a Colombia en los años de 1920[38]. En los años de 1930 y 1940, las mujeres migraron en gran número a las ciudades, donde trabajaron en el servicio doméstico y en fábricas. Mi investigación sobre los recuerdos de la gente de los años de 1940 y 1950 indica que las mujeres jóvenes de la clase trabajadora urbana tenían alguna autonomía en sus actividades lúdicas, que incluían salir a bailar con grupos de amigas.

En suma, la música negra (o la música de connotaciones negras) fue moderna en términos de la sexualidad, que se pensaba que evocaba o mostraba. Naturalmente, tal conexión también pudo leerse como una terrible amenaza a la moral de quienes temían los aspectos negativos del modernismo.

---

[36] Ibid.

[37] Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, *op. cit.*: p. 331.

[38] Carlos Uribe Celis, *La mentalidad del colombiano: cultura y sociedad en el siglo XX*, Bogotá, Ediciones Alborada, Editorial Nueva América, 1992, p. 45.

La vinculación de la negritud a la modernidad, o más precisamente al modernismo, no le quitó la connotación negativa de atrasada, primitiva, sin cultura. Sin embargo, dentro de los marcos de referencia nacionales y transnacionales, tales asociaciones, si bien eran distantes o blanqueadas, también pudieron releerse de manera positiva. Una de las amenazas percibidas en la modernidad era la pérdida de la tradición, el declive de lo auténticamente nacional frente a lo moderno y la cultura extranjera de moda. Uno de los columnistas antes citado vio la música de "sonido africano" como una amenaza extranjera en este contexto, aunque –irónicamente– los villancicos se aceptaban como auténticamente colombianos. También la negritud pudo haber sido entendida como tradicional o autóctona. Lo indígena podía verse como vernáculo con más facilidad. Así, en los artículos de prensa, se reclamó algunas veces las raíces indígenas del porro. El porro, auténticamente colombiano en apariencia, pudo competir en el escenario internacional con el tango, la samba o la rumba como representante legítimo de las identidades nacionales. Lo que dio autenticidad a este ritmo colombiano fue su origen en una región moderna, por una parte, gracias a la ciudad de Barranquilla y, por la otra, tradicional y "folclórica". Una región de negros e indígenas a los que se les veía, en el típico discurso nacionalista de mestizaje, como pertenecientes al pasado.

Un ejemplo de lo anterior puede verse en los escritos de Antonio Brugés Carmona, intelectual y político de la costa que describió en varios artículos la música, los eventos y la gente costeña.

En 1943, escribió que el porro había nacido de la música tradicional de la Costa: "Por ser [el porro] de la rama de las cumbias, sólo bajo el signo fulgurante y caliente de las noches en que se bailaba cumbia, aparecía el hijo menor en el ruedo encendido de locura para introducir nuevos matices rítmicos en la monótona algarabía de la cumbia [...] El porro... se apoderó de las fiestas y por último rebasó las fronteras de sus mayores para sentirse ya no costeño sino colombiano"[39]. Se pensó generalmente que la cumbia era de origen remoto, con raíces negras e indígenas, y que el porro, como una derivación de ella, tenía las mismas raíces. Lucho

[39] *El Tiempo*, 28 de febrero de 1943, sección 2, p. 2.

Bermúdez, el gran director de orquesta que hizo mucho por popularizar el porro y otros estilos de la música costeña, de 1940 en adelante, también hizo énfasis en este tipo de raíces locales y raciales: "En mis canciones siempre hablo de la magia de los brujos, de los negros, de todas las leyendas de Santa Marta, Cartagena y en general de toda la costa Caribe. Pienso que uno siempre debe estar cerca del pueblo; por eso 'Carmen de Bolívar' y todas esas otras canciones nacieron para llevarle un mensaje a Colombia"[40]. Mucho después, en 1994, cuando murió Bermúdez, el presidente César Gaviria dijo en un discurso: "Las composiciones de Lucho Bermúdez, en virtud de su calidad artística y profundas raíces culturales, forman parte hoy de la herencia cultural y el patrimonio folclórico de nuestra Nación"[41]. El énfasis en el patrimonio folclórico es muy diciente cuando se hace referencia a un músico muy cosmopolita, quien se desempeñó principalmente en los clubes de la elite social colombiana.

Es aquí cuando los relatos sobre el origen del porro y la cumbia son tan importantes: la mayoría de ellos han sido elaborados a partir de 1960, en forma escrita, por folcloristas e historiadores aficionados y por académicos profesionales[42]. Por ejemplo William Fortich, profesor universitario y folclorista costeño, fue fundamental en la organización del Festival anual del porro en 1977, dedicado a preservar la música de bandas. Este académico sostiene que el porro se deriva esencialmente de los tradicionales conjuntos campesinos de gaita –grupos basados en flautas de orígenes amerindios y tambores– que existen desde 1830, al menos documentalmente, pero que –según Fortich– tienen un origen "tan remoto que se confunde con la leyenda"[43]. La gaita es una flauta de origen amerindio; por eso Fortich hace énfasis en los elementos indígenas del origen mítico del porro. Sin embargo, los tambores empleados en la música de la región de la costa Caribe se atribuyen a la influencia africana,

---

[40] "Carmen de Bolívar" es una canción dedicada a su propio pueblo. Carlos Arango Z., *Lucho Bermúdez: su vida y su obra*, Bogotá, Centro Editorial Bochica, 1985.

[41] *El Espectador*, 26 de abril de 1994.

[42] Peter Wade, *Music, race and nation: Tropical Music in Colombia*, capítulo 3.

[43] William Fortich Díaz, *Con bombos y platillos: origen del porro, aproximación al fandango y las bandas pelayeras*, Montería, Domus Libri, 1994, p. 2.

por lo que Fortich hace referencia al vudú y la santería (sin vincularlos explícitamente a Colombia o al porro), y menciona una sociedad secreta de África occidental llamada *poro*[44].

Fortich se detiene en la figura de Alejandro Ramírez Ayazo, de finales del siglo XIX, quien aprendió a tocar el clarinete con músicos de escuela y solía invitar a conjuntos de gaita a su casa para tocar con ellos[45]. En este contexto de transición "el antiguo porro de los gaiteros que ha servido como un núcleo que músicos con alguna formación académica pudieron desarrollar"[46], es generalmente aceptado que de aquellos porros surgió el repertorio de las bandas de cobres.

Básicamente los mismos relatos de continuidad de la tradición musical, moldeada de manera superficial por nuevos intérpretes, se encuentran en la nueva fase cuando las orquestas (*jazz bands*) adoptaron el porro de las bandas en los años de 1930. De directores de orquesta como Lucho Bermúdez se dice que tomaron el porro y otros estilos similares y lo "vistieron de frac". Portaccio, locutor costeño e historiador aficionado, hace referencias obligadas al origen "triétnico" del porro: de "los blancos" viene el baile, específicamente el estilo minué con que se inicia; de "los negros" vienen los tambores; de "los indios" la flauta de caña, precursora del clarinete[47]. Portaccio agrega que en los años de 1930 el género era considerado bastante plebeyo; por eso Bermúdez "tomó elementos de las *big-bands* de la época, sobre todo de origen blanco, suavizando el porro, y logrando de esa manera mayor difusión"[48]. Esta forma típica de interpretar el cuerpo central de una tradición con un ropaje ligero, de estilo nuevo, también es característica de la historiografía de la cumbia. La historia generalmente es más simple, pues se concentra menos en las bandas de finales del siglo XIX, y más en la cumbia, la música y el baile, como si tuviera remotos orígenes coloniales que son, claro está, triétnicos.

---

[44] Ibíd., pp. 12-15.

[45] Ibíd., pp. 67-68.

[46] Ibíd., p. 6.

[47] José Portaccio, *Colombia y su música*, Vol. 1, Canciones y fiestas de las llanuras Caribe y Pacífica y las islas de San Andrés y Providencia, Bogotá, 1995.

[48] Ibíd., p. 46.

Se ha sostenido que la cumbia es –en palabras de Delia Zapata Olivella, profesora de baile folclórico de cierto renombre y hermana de Manuel Zapata Olivella– "una síntesis musical de la Nación colombiana"[49]. En las notas de la cubierta de un disco compacto de la cantante costeña Totó la momposina se lee que la cumbia es "un buen ejemplo de la combinación de sentimientos de la cultura india, española y africana", originada como una "danza de cortejo [...] entre los negros y las indias, cuando las dos comunidades comenzaron a casarse entre ellas". Las notas de carátula del disco también citan a la propia Totó diciendo que "la música que interpreto tiene sus raíces en un mestizaje de negros e indios y el corazón de la música es completamente percusiva"[50]. La cumbia se presenta como una variante regional –peculiar en el papel menor que se da a las influencias europeas– de un acto metafórico central de encuentro sexual que conduce del mestizaje al nacionalismo. Todo esto hace de la cumbia una forma originaria de música y baile tradicional.

Estos comentaristas hacen énfasis en la tradición y la continuidad, dando mayor peso a la influencia indígena y africana que a la europea. Trazan retrospectivamente líneas particulares a través de una enredada madeja de sincretismo y síntesis de influencias mutuas que pueden rastrearse de diferentes maneras. Uno podría ver la formación que Lucho Bermúdez recibió, su declarada deuda con los músicos no colombianos y con los profesores de conservatorio y concluir que el porro que él tocaba era una variante del estilo musical contemporáneo panlatinoamericano y caribe, que bautizó como *porro* para darle un toque nacional y diferenciarlo en un mercado musical transnacional competitivo. Estos comentarios tradicionalistas permiten ver que "África" o la negritud son puntos de referencia –aunque bastante distantes, esbozados en invocaciones de sociedades secretas o tambores africanos– construidos para la identidad nacional. Se privilegian y se remontan las genealogías indígenas y negras en líneas directas de descendencia que facilitan la permanencia de un núcleo, ligando audiblemente el porro y la cumbia del siglo XX con el acto sexual que dio origen a la Nación. Uno

[49] Delia Zapata Olivella, "La cumbia: síntesis musical de la Nación colombiana. Reseña histórica y coreográfica", en *Revista colombiana de Folclor*, 3(7), 1962, p. 46.

[50] Totó la momposina y sus tambores, *La candela viva*, Talento/MTM/ Realworld, 7260008019, 1993.

podría argumentar a favor de una verdadera continuidad musical, desde los tambores de las asociaciones coloniales de esclavos, pasando por los grupos campesinos hasta las bandas y las orquestas. Bermúdez, por ejemplo, conserva ciertas marcaciones rítmicas acalladas que vinculan su música con la música local campesina de la época[51]. Mi posición no es negar estas marcaciones sino demostrar que son construidas discursivamente –ya sea por folcloristas o por columnistas racistas– de modo que lo que constituye una forma real de continuidad musical no es, de ninguna manera, algo sencillo.

La negritud y la africanidad han estado sujetas a innumerables lecturas: se ha dicho que son modernas y de moda o primitivas y retardatarias. Podrían ser modernas precisamente porque eran "primitivas"; podrían ser *sexy* y la sexualidad pudo ser un gran impulso al mestizaje y la independencia o constituir una amenaza a la moralidad o una fuerza liberadora que enfrenta la estructura oculta de las convenciones sociales; también habrían podido representar raíces y autenticidad, algo auténticamente colombiano, o representar el oscuro pasado que debía remplazarse.

Hasta aquí he discutido la construcción de la negritud y de la africanidad en el discurso sobre la música dentro de un contexto nacional e internacional. Pero el tema de la sexualidad sugiere algo más personal que opera en este proceso de identificación. Dos ideas me llevan en esta dirección. Primero, ya he mencionado que, en un discurso nacionalista sobre el mestizaje, existe una permanente tensión entre la homogeneidad y la diferenciación constante. La una depende de la otra. Esto se manifiesta en términos de pronunciamientos sobre el pasado y futuro de la Nación, y en términos de la discriminación de individuos (rechazados como pareja de matrimonio por ser muy negros) o de formas culturales específicas, como los estilos musicales (rechazados también por ser muy negros), aun cuando la persona discriminada de esta forma se identifique a sí misma como mestiza y comprenda la cultura colombiana como producto del mestizaje.

---

[51] Egberto Bermúdez, "La música campesina y popular en Colombia: 1880-1930", *Gaceta*, No. 32-33, 1996, pp. 113-120.

En su disertación sobre el culto de María Lionza en Venezuela, Bárbara Plácido explora el hecho de que los creyentes piensan algunas veces que los mestizos son gente aburrida, en quienes se fundieron los tres ingredientes de la mezcla –África, América y Europa– para dar lugar a un resultado descolorido, soso y nada memorable. Ella identifica un discurso alternativo en el que la población ve los tres elementos coexistiendo en un mosaico, sin perder su identidad original. La gente usa ecléctica mente los símbolos y los recursos identificados con orígenes distintos, de acuerdo con sus necesidades y deseos. La variedad que esta coexistencia implica es vista como rica en posibilidades, colorido y potencial. Concretamente, dentro del amplio término de "culto" (que no es un conjunto cerrado y sistemático, sino uno muy abierto y variado de creencias en espíritus que descienden a los *mediums*), la coexistencia de elementos se manifiesta en tres figuras espirituales centrales, las tres potencias, los tres poderes: el negro Felipe, María Lionza (blanca, aunque también percibida como indígena) y el indio Guaicaipuro. Éstos, además de un montón de espíritus, pueden descender sobre los *mediums*, quienes entonces hablan a los demás creyentes[52]. La noción de coexistencia de elementos, más que la de fusión, está ciertamente sugerida en algunos de los comentarios sobre la música colombiana, que frecuentemente insisten en la identificación de aspectos particulares de los estilos contemporáneos como "negro/africano", "blanco/europeo" e indígena. La noción de ser espiritual que está en el cuerpo sugiere que estos "poderes" o potencias se piensan y experimentan como parte del yo en un sentido corporal, como un aspecto de personalidad corporificada.

Esto lleva al segundo tema: la importancia de pensar las identidades raciales en términos de corporeidad. La corporeidad ha sido analizada desde la perspectiva de la antropología médica, de género y de los estudios sobre sexualidad, pero son poco claras las consecuencias de que las identidades raciales sean vividas de una manera corporificada. No me refiero simplemente a la idea de que las identidades raciales puedan notarse

[52] Bárbara Plácido, *Spirits of the nation: identity and legitimacy in the cults of María Lionza and Simón Bolívar*, tesis de doctorado, University of Cambridge, 1998; Michael Taussig, *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*, Chicago, Chicago University Press, 1987.

fenotípicamente, sino que trato de abordar la forma como la gente siente que su identidad racial (por ejemplo, su "sangre") se expresa por sí misma y es parte de su persona. Aunque no puedo desarrollar este tema aquí, sí me interesa el hecho de que la música y el baile son actividades intensamente corporales y fueron unas de las que estuvieron bastante racializadas en el contexto colonial y poscolonial. Las nociones sobre el origen racial de elementos musicales particulares podrían ser consideradas desde el punto de vista de cómo la gente siente sus vidas en la expresión corporal. Ir a una clase de baile para aprender a bailar cumbia podría ser comprensible como un proyecto personal de trabajo sobre el propio cuerpo para expresar, y desarrollar, la negritud potencial que uno lleva adentro. O simplemente salir en Bogotá, Cali, Barranquilla o Medellín a bailar salsa, un poco de cumbia y un poco de currulao podría ser una forma de expresar la negritud que uno tiene "dentro" del cuerpo y mantenerla viva. Piénsese también en el significado de la conocida frase "se le salió el negro", que puede escucharse desde Argentina hasta Cuba, cuando una persona, que podría ser "blanca" o "mestiza", se comporta en una forma que se cree es de "negro". Las implicaciones son que la negritud está todavía allí dentro, en alguna parte, y que puede salir espontáneamente o ser desarrollada conscientemente. Algunas entrevistas que hice a bailarines negros y músicos de Cali en 1998 también apuntan en esta dirección. Todos ellos reconocen una fuerte vinculación entre la población negra, el ritmo y la habilidad para bailar. Algunos pensaban que esto se "llevaba en la sangre", otros eran más "interaccionistas" en sus puntos de vista, ya sea porque eran explícitamente conscientes del potencial racista del argumento que invoca "la sangre" o porque su propia experiencia les había enseñado que algunos no negros podían ser excelentes bailarines y algunos negros no. Sin embargo, hacían énfasis en que para llegar a ser bailarines debieron entrenar intensamente el cuerpo, cualquiera que fuese su habilidad "natural". Un cantante de un grupo de *rap* que contaba su experiencia aprendiendo salsa, y más tarde entrando en el *reggae*, el *raggamuffin* y finalmente el *rap*, habló de su identificación con "ese golpe fuerte" que encontró en los diferentes estilos. El desarrollo de ese golpe fuerte como proyecto corporal personal de buen bailarín, y eventualmente actor, también estuvo vinculado con el desarrollo de su identidad como hombre negro, que expresó dejándose crecer el cabello al estilo *rasta* y adoptando un discurso que incluye los elementos de la conciencia negra y el afrocentrismo. En este sentido, aunque este

individuo rechazó explícitamente la noción de un ritmo "natural" de los negros en general, desarrolló en su interior su negritud, consciente de ello y ejecutándola en su cuerpo para alcanzar su identidad como colombiano negro de los años de 1990.

Aunque todo esto es de alguna manera especulativo, y no tengo información empírica sistemática para respaldarlo, proporciona distintas formas de aproximación al proceso mediante el cual la gente identifica qué es lo "negro" en sus culturas locales, regionales o nacionales. Esto podría verse de forma provechosa como un proceso muy personal y corporal. Por eso –para retornar a la música colombiana de mediados de siglo– el cambio histórico en el que la música costeña desplazó al bambuco como la música nacional más popular puede entenderse como el "negreamiento" de Colombia (aunque una forma blanqueada de la negritud, hay que decirlo), pero también como el aflorar de lo negro que algunos colombianos podrían haber sentido (aunque no en todos los casos; algunos negarán de manera vehemente una afirmación de este tipo). De manera interesante, encontré que la gente frecuentemente usó la imaginería corporal en la narración de sus experiencias sobre el cambio musical de los años 40, 50 y 60 del siglo pasado en Colombia. La imagen más usada fue el calor: los que migran al interior del país, provenientes de la región de la costa Caribe, sean negros o mestizos, así como los nativos del interior, hablaron de cómo los costeños y la música costeña habían "calentado" el interior del país, haciéndolo más libre, más colorido, menos restrictivo. Esto sugiere que bailar y escuchar música costeña podría comprenderse como una forma de "corporeidad de la Nación". Un individuo podría representarse conceptual y corporalmente como nacional según la forma como exprese ciertos aspectos de su personalidad negra, blanca, mestiza e indígena, a través de la práctica corporal de la música y el baile. Por supuesto que ese proceso de representación podría situar a la persona en un marco nacional o internacional, ya que los elementos involucrados (por ejemplo, el ritmo negro) evocan tanto la diáspora como la nacionalidad; y por supuesto que la persona podría estar bailando música "foránea". Pero este poder internacionalizante de la imaginación cuando es canalizado por los medios de comunicación es igualmente válido para todos los procesos de imaginar comunidades nacionales, no sólo las musicales.

En este apartado se examinó la manera pública y personal como la población reclama y atribuye la identidad racial a diferentes "ingredientes" constitutivos de las formas culturales, de los estilos musicales y de las personas. Estos reclamos y atribuciones se hacen en un contexto en que el concepto de Nación aparece en un mundo transnacional; en que el mercado internacional del disco intenta comercializar géneros musicales; en un contexto de ideas sobre modernidad y tradición, sobre moralidad sexual y cambios en las relaciones de género, y avances sobre el desarrollo personal del yo corporificado. En este contexto, la construcción discursiva de "África" y la "negritud" ha ido cambiando, y estos cambios no están relacionados de manera sencilla con las "realidades" de los africanismos en la cultura colombiana, en parte porque estos discursos también tienen el poder de construir la percepción de estas realidades.

Por otra parte, es claro que existen ciertas continuidades estructurales además de las que se pueden deducir de los ritmos o de la estética musical africanas. Las atribuciones y reclamos sobre el origen e identidad tienden a hacerse dentro de jerarquías de raza, clase, género, poder y valores morales que guardan aspectos importantes de su estructura. Por eso la "negritud" y la "africanidad" en Colombia, y más ampliamente en América, generalmente han tenido una localización social subordinada; la "música negra" –como quiera que este término haya sido construido por diferente gente– suele ser vista como escandalosa, vulgar, primitiva y, quizás, atractiva. En sentido general, también algunos valores hegemónicos básicos del blanqueamiento salieron victoriosos, pues aun cuando la música introdujo elementos de tropicalidad y de negritud, e incluso africanos, en el panorama de la música cultural nacional, éstos aparecieron en una forma bastante blanqueada: el porro fue "suavizado", y los músicos negros pocas veces se veían en las grandes orquestas.

Rap, identidad afrocolombiana y globalización en Cali[53]

La pregunta por las continuidades surge en el contexto colombiano con especial fuerza en los años de 1990, cuando la Constitución de 1991

[53] La investigación en Cali fue financiada por Nuffield Foundation (1997) y por Manchester University (1998). Este proyecto estuvo vinculado al proyecto "Organización Social,

define la Nación como pluriétnica y multicultural, y da alguna simbología específica y un espacio político legal tanto a las comunidades negras como a las indígenas. ¿Son redefinidas sustancialmente "África" y la "negritud" en este contexto o existen continuidades importantes? La respuesta es ciertamente predecible: un poco de ambas.

Para examinar esto me concentraré en el caso muy específico de una pequeña "asociación etnocultural" de bajos ingresos en un barrio de la ciudad de Cali, Colombia, en la que hice un trabajo de campo en 1997. La asociación es además un grupo de *rap* y se llama *Ashanty*, lo que da alguna indicación de en qué se apoyan sus intereses[54]. El grupo, formado hacia 1992, aún permanecía activo con un pequeño número de miembros en 1997 y 1998, desarrollaba proyectos comunitarios dentro del barrio y organizaba eventos de *rap* en gran escala. Los principales miembros son jóvenes que también realizan otras actividades para ganar su sustento. Examinaré los diferentes ámbitos de práctica que influyen en sus definiciones de lo negro y lo africano, y cómo los ámbitos también influyen en la forma como otras gentes de la ciudad reciben estas definiciones. No afirmo que la visión de estos tres muchachos sea representativa de la perspectiva de los afrocolombianos en Cali o en Colombia. Simplemente uso el caso de *Ashanty* como ilustración de la situación, muy variada, de la Colombia de hoy.

Un aspecto importante es la propia reforma constitucional, así como la legislación que se desprende de ella. En los años de 1990 los afrocolombianos alcanzaron el perfil público más alto logrado hasta entonces (a pesar de que el miedo a una rebelión esclava puso a los negros en un lugar muy alto de la agenda pública en la época colonial de la Nueva Granada). Este perfil es evidente en el debate político que aboga por una legislación a favor de las

---

dinámicas culturales e identidades de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico y Suroccidente en un contexto de movilidad y urbanización", realizado conjuntamente desde 1996 hasta el año 2000 por el Cidse (Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica) de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, Cali, y el IRD (Institut de Recherche pour le Développement, Paris). Mis agradecimientos a Fernando Urrea, del Cidse, por su ayuda en este trabajo.

[54] Doy el nombre real del grupo porque es de dominio público, y sus miembros me han dado permiso para hacerlo.

comunidades negras, en los decretos gubernamentales por la inclusión de temas afrocolombianos en el currículo de las escuelas y en el rápido florecimiento de organizaciones negras, rurales y urbanas, que aunque están concentradas en la región de la costa Pacífica, donde se pueden reclamar derechos territoriales, también se encuentran en muchas otras zonas, especialmente en las principales ciudades. Todo esto es evidente en los documentales de televisión sobre la región de la costa Pacífica, en la inclusión de la "cultura negra" contemporánea en las muestras de los museos estatales y en el incremento de la visibilidad de la música asociada con la región de la costa Pacífica.

Ashanty surgió exactamente durante esta ola de interés por la cultura negra. Sus miembros analizaron los problemas que enfrentaban (pobreza, violencia, carencia de servicios públicos y empleo) en su lucha por la supervivencia y por conseguir algún tipo de seguridad material y cultural a la luz de sus ideas acerca del racismo, provenientes de dos fuentes: primero, su propia experiencia del racismo en Cali –ciudad que tiene una gran población nativa negra y una inmigración creciente de negros de la región de la costa Pacífica–[55]; segundo, las diversas percepciones del racismo en otros países como Jamaica (particularmente la del *reggae* de Bob Marley) y Estados Unidos (a través de películas como *Malcolm X*). Al mismo tiempo se comprometieron con iniciativas de escala nacional contra el racismo, como las organizadas por Cimarrón (Movimiento Nacional por los Derechos de las Comunidades Negras Colombianas), y asistieron a algunos de sus seminarios. Los miembros de *Ashanty* también se vincularon a circuitos académicos de cierta importancia, gracias a que habían sido "estudiados" por algunos académicos. Recientemente uno de ellos comenzó a trabajar como asistente de investigación en un estudio colombo-francés sobre la migración negra hacia Cali. En el seminario organizado por este proyecto en 1998, dos miembros de *Ashanty* participaron en los debates, uno de ellos criticando mi ponencia precisamente por el análisis que hacía de "África" en el que yo, según él, no había hecho suficiente énfasis. Todo el debate académico sobre los africanismos en la cultura colombiana se filtró en el mundo de *Ashanty* debido a la tendencia –característica de las ciencias sociales desde finales del siglo

[55] Fernando Urrea, "Dinámica sociodemográfica, mercado laboral y pobreza en Cali durante las décadas de los años 80 y 90", en *Coyuntura Social*, No. 17, 1997, pp. 105-164.

XX– que tiene el conocimiento científico de desbordar el mundo académico e impactar de manera directa sobre los contextos sociales que antes eran "objetos" de investigación y ahora participan más en la producción del saber. Esta tendencia hacia la llamada reflexividad conforma el segundo ámbito de prácticas que influyen en las definiciones de lo negro en este nivel local.

Ashanty forma parte de un número creciente de pequeñas ONG con raíces negras a las que las grandes instituciones –el Estado, la Iglesia católica, las ONG internacionales– han comenzado a apoyar. En Cali, por ejemplo, en 1996 la administración de la ciudad creó la División de Asuntos Negros. Esto origina el tercer campo de prácticas que afecta la definición de la identidad de *Ashanty*: el circuito de fondos del Estado y las ONG por los que compiten las organizaciones comunitarias pequeñas en búsqueda de apoyo. *Ashanty* ha tenido algún éxito en esta competencia. En 1996 organizó un gran concierto de *rap* en la ciudad, como culminación de una serie de talleres que cubrían distintos aspectos de la cultura e historia negra, así como de la historia y las técnicas de la cultura del *hip-hop*. Todo el proyecto fue financiado por la Iglesia, por una dependencia administrativa de la ciudad y por una ONG internacional. Por otra parte, la administración de la ciudad, en dependencias como la sección de jóvenes, se mostró renuente a financiar a *Ashanty* porque lo consideraba, por un lado, un grupo muy radical y, por otro, muy desorganizado. Es decir, para la mayoría de los empleados blancos de la ciudad, los miembros de *Ashanty* enfatizaban demasiado el racismo y la negritud, y no parecían tener, para el promedio de los empleados, una "cultura" que fuera suficientemente estable y duradera para garantizar la inversión de los fondos públicos destinados a crear buenos ciudadanos. En este sentido, la lógica de la nueva Constitución multicultural, y de la creación de entidades como la División de Negritudes de Cali, es que la gente negra (de hecho todo el mundo) tiene una "cultura". Sin embargo, la administración de la ciudad también quiso estar en posición de decidir si esa "cultura" era valiosa para darle financiación y apoyo[56].

[56] Peter Wade, "Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali", en Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá, Fundación Natura, Ecofondo, Instituto Colombiano de Antropología, 1999, pp. 263-286.

Para competir por la asignación de fondos locales, nacionales y aun internacionales, *Ashanty* debe tener una representación coherente de quiénes eran. Puesto que parte de sus reclamos implican identidades y diferencias étnicas, tienen que construir una "cultura" o al menos una "subcultura" específica que se describa como "negra", aunque algunos miembros del concejo municipal preferirían que la presentaran como juvenil. Esto lleva a un cuarto ámbito de prácticas que está en la objetivación de la cultura presente en los circuitos globalizantes de la mercantilización. Los miembros de *Ashanty* nutren su identidad como grupo y como individuos mediante la salsa, el *reggae*, el *raggamuffin* y el *rap*, mediante las imágenes de Bob Marley y de *Malcolm X* en la película de Spike Lee. La iconografía que despliegan en lugares visibles incluye estrellas de basquetbol, raperos norteamericanos y cantantes de *reggae* jamaiquinos; Nelson Mandela figura también algunas veces. El concierto de *rap* que organizaron en 1997 tuvo todos los consabidos condicionantes de las presentaciones comerciales de la música popular, incluido el respaldo de una compañía cervecera colombiana. Y, claro, los miembros de *Ashanty* personificaron algunos de estos símbolos. Dos de ellos lucían *dreadlocks* en sus cabelleras y usaban colores rastas. Otro pintó un símbolo, con colores *rastas*, para una barbería donde se hacían "cortes de negro" y que se denominaba *Peluquería África*. No estoy dando a entender con esto que no sea auténtico el uso de productos de la globalización para construir la identidad local[57]. El hecho es que las nociones de negritud y africanía se construyen influidas por este último campo de prácticas y, por supuesto, esto no es algo nuevo. Como lo mostré antes, desde 1930 la música colombiana se ha desarrollado en el campo mercantilizado altamente transnacional de la industria musical internacional. Por ejemplo, un símbolo clave de la negritud en Colombia fue la música popular afrocubana. En los años de 1990, la diferencia es la velocidad de circulación de estas mercancías, la posibilidad de acceder a ellas y su generalización, especialmente en los barrios populares. Otra diferencia es la mayor autoconciencia

[57] Colin Campbell, *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*, Oxford, Basil Blackwell, 1987; Daniel Miller, "Consumption studies as the transformation of anthropology", en Daniel Miller (ed.), *Acknowledging consumption: A review of studies*, London, Routledge, 1995, pp. 264-295.

del uso de estos símbolos para construir activamente una identidad alrededor de una noción objetivada de cultura (lo que no quiere decir que esta identidad sea "falsa"). En los años de 1940, aunque la cultura musical costeña estaba siendo objetivada y comercializada, estaba menos inserta en la construcción autoconsciente de la identidad.

En este contexto se encuentra –al menos en el caso de *Ashanty*, aunque también en grupos más amplios– una manera más asertiva y una definición menos blanqueada de negritud en la que "África" es un elemento simbólico importante, aunque vago, y se combinan varios elementos –al estilo de un montaje– en un proceso de formación autoconsciente de identidad en el que las relaciones reflexivas entre académicos y activistas están más fuertemente entretejidas que antes. El *rap*, el *reggae*, el *raggamuffin*, y la siempre popular salsa, junto con imágenes de América y de la propia África, han creado nuevas imágenes de la negritud. En el mundo musical de la región de la costa Caribe, esto es comparable, hasta cierto punto, con la llegada de la *champeta* (también conocida recientemente como *terapia*), una mezcla ecléctica del *soukous* de Zaire, de la *highlife* nigeriana, de la *konpa* haitiana, y de la *soca* y el *reggae*, que desde 1970 se ha popularizado en algunos sectores de la clase trabajadora joven de Cartagena y en otras ciudades y poblaciones de la región[58]. Estas facetas de la negritud tienden a chocar con otras más nacionalistas que las consideran algo foráneas, como lo fue el porro para algunos en los años de 1940.

Aquí se puede ver alguna continuidad en las jerarquías de poder y moralidad dentro de las que se toman atribuciones y hacen reclamos a lo negro: todavía subordinado y principalmente restringido a las clases trabajadoras. En algunas de sus formas, lo negro aún se ve como algo "desorganizado", y por el estilo norteamericano (visto como extranjerizante),

[58] Claudia Mosquera y Marion Provensal, "Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de champeta", en *Aguaita: Revista del Observatorio del Caribe Colombiano*, No. 3, 2000, pp. 98-114; Deborah Pacini, "The *picó* phenomenon in Cartagena, Colombia", *América Negra*, No. 6, 1993, pp. 69-115; Lise Waxer, "Salsa, champeta, and rap: Black sounds and black identities in Afro-Colombia", conferencia presentada en el Encuentro Anual de la Sociedad de Etnomusicología, Pittsburgh, 1997.

que hace énfasis en el racismo y sobre estilos musicales "foráneos" como amenaza a la imagen de democracia racial nacional, ahora modernizada como tolerancia multicultural. Mientras tanto, otros ejemplos de cultura negra, como el currulao de la costa Pacífica, pueden comercializarse y venderse en festivales culturales como ritmos auténticamente colombianos que liberan emocionalmente. De hecho, estos dos aspectos no son separables como parece sugerirse: como dije antes, muchos raperos negros caleños han formado parte de grupos folclóricos de barrio que se especializan en el estilo "tradicional" del baile y la música del currulao.

En suma, la negritud se construye de manera más asertiva, por una parte, aunque, por la otra, con un nacionalismo bastante conservador. En los dos casos, puede apelarse al multiculturalismo, aunque las versiones nacionalistas del mismo sean, de alguna manera, variantes del viejo tema del mestizaje basado en la triada África-América-Europa. En ambos casos "África" tiene una presencia más visible (o audible), aunque permanece más como una vaga evocación a la que se asocian significados muy variados: puede legitimar diferencias culturales específicas en el ámbito de las identidades políticas (para los *Ashanty* y otras organizaciones negras) o puede alimentar el campo de las tendencias mercantilistas de la música mundial.

Conclusiones

En este escrito se destaca que la "negritud" y "África" tienen que entenderse en un contexto histórico variable. Esto incluye aspectos como la definición de la identidad nacional, el capitalismo trasnacional, las políticas locales, la producción académica del conocimiento y la forma como la gente se concibe encarnando diferentes aspectos del patrimonio nacional, expresados mediante prácticas corporales. Sin embargo, este énfasis en lo contextual tiene que ser atenuado por un interés por las continuidades. Éstas pueden situarse en términos de huellas de africanía sin perder de vista las múltiples lecturas de "África" que otros ya han hecho en los contextos mencionados antes; lecturas que tienen su propia continuidad estructural generada por las relaciones de dominación y están entrelazadas con las continuidades de las prácticas culturales transmitidas a través de las distintas generaciones.

Mi argumento no intenta negar que existen conexiones entre África y Colombia, ni que descubrirlas no tenga valor e implicaciones políticas importantes. Pero sería mejor decir que la forma en que "África" y la "negritud" se han construido y leído en Colombia, hace a estos términos tan variables que no podemos limitarnos a desenterrarlos. Mi argumento sostiene que la "negritud" y "África" son, y pueden ser, algo más que los orígenes genealógicos que podríamos descubrir, y que su importancia política no depende, necesariamente, de que se les atribuya un origen auténtico.

Bibliografía

Arango Z., Carlos, *Lucho Bermúdez: su vida y su obra*, Bogotá, Centro Editorial Bochica, 1985.

Arboleda Llorente, José Rafael, *The Ethnohistory of Colombian Negroes*, Tesis de Maestría, Northwestern University, Evanston, 1950.

Arocha, Jaime, "La ensenada de Tumaco: entre la incertidumbre y la inventiva", en *Imágenes y reflexiones de la cultura: regiones, ciudades y violencia. Foro para, con, por, sobre la cultura*, Bogotá, Colcultura, 1992.

_____, "Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica", en Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimiento sociales en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Cerec, 1996.

_____, *Ombligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1999.

Barkan, Elazar y Ronald Bush (eds.), *Prehistories of the Future: The Primitivist Project and the Culture of Modernism*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

Bermúdez, Egberto, "La música campesina y popular en Colombia: 1880-1930", *Gaceta*, No. 32-33, 1996, pp. 113-120.

Bushnell, David, *The Making of Modern Colombia: A Nation in Spite of Itself*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Campbell, Colin, *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.

Carranza, Eduardo, "Jorge Artel: el poeta Negro", *Sábado*, No. 26, 8 January, p. 4.

Cunin, Elizabeth, "Buscando las poblaciones negras de Cartagena," en *Aguaita: Revista del Observatorio del Caribe Colombiano*, No. 2, 1999, pp. 82-98.

_____, "Estudios de negros en la antropología colombiana", en Jaime Arocha y Nina de Friedemann, *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, Bogotá, Etno, 1984, pp. 507-572.

_____ y Jaime Arocha, *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Bogota, Planeta, 1986.

De Granda, Germán, *Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra: las tierras bajas occidentales de Colombia*, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1977.

Del Castillo, Nicolás, *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1982.

Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Cerec, 1996.

Fortich Díaz, William, *Con bombos y platillos: origen del porro, aproximación al fandango y las bandas pelayeras*, Montería, Domus Libri, 1994.

Friedemann, Nina S. de, *La saga del negro: presencia africana en Colombia*, Bogotá, Instituto de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana, 1993.

Gilard, Jacques, "Surgimiento y recuperación de una contra-cultura en la Colombia contemporánea", *Huellas*, No. 18, 1986, pp. 41-46.

_____, "Le débat identitaire dans la Colombie des années 1940 et 1950", *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien, Caravelle*, No. 62, 1994, pp. 11-26.

_____, "*Voces* (1917-1920): un proyecto para Colombia", *Huellas*, No. 31, 1991, pp. 13-22.

Grueso, Libia, Carlos Rosero y Arturo Escobar, "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast of Colombia", en Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, Boulder, Westview, 1998, pp. 196-219.

Losonczy, Anne-Marie, *Les saints et la forêt: rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Medina, Álvaro, *Procesos de la historia del arte en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978.

Miller, Daniel, "Consumption Studies as the Transformation of Anthropology", en Daniel Miller (ed.), *Acknowledging Consumption: A Review of Studies*, London, Routledge, 1995, pp. 264-295.

Mintz, Sidney y Richard Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976.

Moore, Robin, *Nationalizing Blackness: Afrocubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1997.

Mosquera, Claudia y Marion Provensal, "Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de champeta", *Aguaita: Revista del Observatorio del Caribe Colombiano*, No. 3, 2000, pp. 98-114.

Ochoa, Ana María, "Tradición, género y nación en el bambuco", en *Contratiempo*, No. 9, 1997, pp. 34-44.

Pacini, Deborah, "The *picó* phenomenon in Cartagena, Colombia", *América Negra*, No. 6, 1993, pp. 69-115.

Plácido, Bárbara, "Spirits of the nation: identity and legitimacy in the cults of María Lionza and Simón Bolívar", tesis de doctorado, University of Cambridge, 1998.

Portaccio, José, *Colombia y su música*, Vol. 1, Canciones y fiestas de las llanuras Caribe y Pacífica y las islas de San Andrés y Providencia, Bogotá, 1995.

Price, Richard, "Introduction and Afterword", en Richard Price (ed.), *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, segunda edición, Garden City, N.Y., Anchor Books, 1979, pp. 1-30 y 417-431.

Price, Sally, *Primitive Art in Civilized Places*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

Price, Sally y Richard Price, *Maroon Arts: Cultural Vitality in the African Diaspora*, Boston, Beacon Press, 1999.

Price, Thomas J., *Saints and Spirits: A Study of Differential Acculturation in Colombian Negro Communities*, Ann Arbor, Michigan University Microfilms, 1955.

Restrepo, Eduardo, "Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia", en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1997, pp. 279-320.

Rhodes, Colin, *Primitivism and modern art*, London, Thames y Hudson, 1994.

Sahlins, Marshall, "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History", en *Journal of Modern History*, No. 65, 1993, pp.1-25.

Stepan, Nancy Leys, *"The Hour of Eugenics": Race, Gender and Nation in Latin America*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1991.

Taussig, Michael, *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*, Chicago, Chicago University Press, 1987.

Torgovnick, M., *Gone Primitive: Savage Intellects, Modern Lives*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Uribe Celis, Carlos, *La mentalidad del colombiano: cultura y sociedad en el siglo XX*, Bogotá, Ediciones Alborada, Editorial Nueva América, 1992.

Urrea, Fernando, "Dinámica sociodemográfica, mercado laboral y pobreza en Cali durante las décadas de los años 80 y 90", en *Coyuntura Social*, No. 17, 1997, pp. 105-164.

Wade, Peter, "El movimiento negro en Colombia", *América Negra* 5: 173-192, 1993.

_____, "Entre la homogeneidad y la diversidad: la identidad nacional y la música costeña en Colombia", en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1997, pp. 61-92.

_____, *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, traducido por Ana Cristina Mejía, Bogotá, Ediciones Uniandes, Ediciones de la Universidad de Antioquia, Siglo del Hombre Editores, Instituto Colombiano de Antropología, 1997.

_____, "Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali", en Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá, Fundación Natura, Ecofondo, Instituto Colombiano de Antropología, 1999, pp. 263-286.

_____ *Music, race and nation: música tropical in Colombia*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

Waxer, Lise, "Salsa, Champeta, and Rap: Black Sounds and Black Identities in Afro-Colombia", Conferencia presentada en el Encuentro Anual de la Sociedad de Etnomusicología, Pittsburgh, 1997.

Zapata Olivella, Delia, "La cumbia: síntesis musical de la nación colombiana. Reseña histórica y coreográfica", en *Revista Colombiana de Folclor*, 3(7), 1962, pp. 189-204.

asimilación, multiculturalismo y mestizaje: FORMAS Y TRANSFORMACIONES DE LA RELACIÓN CON EL OTRO EN CARTAGENA

Elisabeth Cunin

Este artículo nace de varios interrogantes: ¿Por qué si en Colombia se reconoció la plurietnicidad y la multiculturalidad de la nación desde 1991, en una ciudad como Cartagena, cuáles son las razones por las cuales la afirmación del multiculturalismo y el reconocimiento a nivel político de derechos especiales para las poblaciones negras –que rompen una larga tradición de asimilación republicana– no han tenido mucho éxito? ¿Cuáles son las razones por las cuales existe tan bajo nivel de apropiación de la Ley 70? Estas dos preguntas llevan a otra: ¿Será que el mestizaje, característico de la ciudad de Cartagena, visto como una forma de dilución de las alteridades, impide el desarrollo del Derecho a la Diferencia?

Como punto de partida, se hará una distinción entre "multiculturalidad" y "multiculturalismo", con base en las aclaraciones de Isabelle Taboada Leonetti[1]. La multiculturalidad remite a la coexistencia, dentro de un mismo Estado, de varios grupos que se distinguen por el uso de una lengua o de una religión diferentes de las del grupo mayoritario, por la referencia a una filiación histórica o a una "identidad cultural" específica. En este sentido, en todas las sociedades contemporáneas existe, de hecho, este tipo de multiculturalidad. Cartagena, ciudad puerto, con una larga historia de migraciones: conquistadores españoles, esclavos africanos, comerciantes *turcos*, chinos, *paisas*, turistas norteamericanos, desplazados de la violencia, no escapa a este fenómeno. El multiculturalismo se define de manera más precisa y delimitada, como una

[1] Isabelle Taboada Leonetti, Editorial Cahiers de L'Urmis, 2000, No. 6, p. 3.

forma de gestión política de la multiculturalidad, es decir, el reconocimiento institucional de la multiculturalidad de la sociedad y la adopción de medidas legislativas cuyo objetivo es preservar los derechos culturales de cada grupo, en especial de los grupos minoritarios. Este tipo de gestión política nace en Colombia en 1991. Este artículo se interesará en un componente del multiculturalismo colombiano, a través de la situación de las denominadas "comunidades negras".

En la ciudad de Cartagena, la introducción del multiculturalismo para las "comunidades negras" parece ser un fracaso: la Ley 70 que aparece luego del Artículo Transitorio 55 en la Asamblea Constituyente y que permite aprehender cómo se concreta el multiculturalismo étnico negro, es casi desconocida por las mayorías; la Comisión Consultiva de Comunidades Negras de la Costa es una estructura vacía; en las instancias gubernamentales administrativas de fomento al multiculturalismo (Icetex, Ministerio de Medio Ambiente, Incora) no se reconoce el Derecho a la Diferencia; los candidatos "negros" a las elecciones locales de 1997 no alcanzaron el 1% del total de votos.

Un análisis inmediato de este proceso remite a la forma como es concebido el multiculturalismo étnico negro; una manera de ver la paradoja que lo subtiende es el análisis de la Ley 70 de 1993 que define a las "comunidades negras" a partir de ciertas características: relación ancestral con el territorio, su carácter ribereño, rural y con prácticas tradicionales de producción . Estas características no corresponden a la situación mayoritaria de las "comunidades negras" en la costa Caribe. Pero es necesario centrarse en otro mecanismo que parece explicar el fracaso del multiculturalismo en Cartagena: el papel del mestizaje, entendido como un término genérico que significa intercambio, confrontación, y no sólo como el producto de la unión de "blanco" con "indio" como lo define la clasificación por castas de la época colonial. Además no se considerará el mestizaje como un resultado; esta afirmación, visible en el culto actual del mestizaje, supondría la existencia previa de entidades –que sean llamadas "razas", "culturas", "etnias"– primordiales, discretas y delimitadas. Por el contrario, se tomará el mestizaje como una característica de la multiculturalidad de toda sociedad, que obliga a deconstruir las identidades e impide las "ilusiones identitarias"[2]. Este escrito quiere

[2] Jean-François Bayard, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

mostrar que el mestizaje no significa homogeneización ni superación de las diferencias y ausencia de jerarquías sociales y raciales. El mestizaje es más bien una forma de gestión de la alteridad en la cual se atribuye al otro un estatus cambiante y múltiple.

En este sentido se entiende por qué el multiculturalismo puede aparecer como una reducción de la capacidad de jugar con las pertenencias y apariencias socio-raciales. Si el multiculturalismo no ha tenido el impacto deseado en Cartagena no es, como se dice muy a menudo, porque no haya racismo en la ciudad, sino porque en Cartagena la organización social está basada en una racialización difusa, que favorece una amplitud de asignaciones identitarias no permitidas por las demandas propias del multiculturalismo, al tener como obstáculo la definición única del otro que conlleva. Es interesante volver a mirar las representaciones que se hacen del lugar del "negro" en Cartagena, estudiar las relaciones entre mestizaje, asimilación y multiculturalismo para comprender el semifracaso de la Ley 70.

Cartagena, ¿ciudad mestiza? De Pedro Claver a Benkos Biohó

Primero que todo, y como punto de partida, hay que recordar la importancia histórica del mestizaje en una ciudad como Cartagena. Por ejemplo, se puede hacer referencia a las cifras de 1789, presentadas en la obra de Jaime Jaramillo Uribe, en las que se ve que la población mestiza es la más importante en Cartagena, en términos absolutos y relativos, en comparación con Antioquia, Popayán y el Chocó.

Cuadro 1
Composición racial de las poblaciones de Cartagena, Antioquia, Popayán y Chocó en 1789

	Total	Blanca	Mestiza	India	Esclava
Cartagena	119 647	12 656	77 920	20 928	7 920
Antioquia	48 604	8 893	28 406	2 514	8 791
Popayán	64 433	13 351	22 979	15 692	12 444
Chocó	15 286	335	3 342	5 687	5 916

Fuente: Jaime Jaramillo Uribe, *Ensayos de historia social*. Tomo 1. *La sociedad neogranadina*, Bogotá, Tercer Mundo Editores-Ediciones Uniandes, 1994, p. 12.

Es interesante constatar que en la presentación de otro censo de población, casi de la misma época (1778), Alfonso Múnera no utiliza la categoría de "población mestiza" sino la de "libres". Las cifras son muy similares a las de Jaime Jaramillo Uribe.

Cuadro 2
Composición racial de la Provincia de Cartagena en 1778

Eclesiásticos	394
Blancos	11 982
Indios	20 509
Libres	76 697
Esclavos	9 103
Total	118 685

Fuente: Alfonso Múnera, "Ilegalidad y frontera, 1700-1800", en Adolfo Meisel Roca (ed.), *Historia económica y social del Caribe colombiano*, Ediciones Uninorte-Ecoe Ediciones, 1994, pp. 111-154.

Estos dos censos muestran la importancia del fenómeno de mestizaje en Cartagena y la ambigüedad misma de este proceso, observado a veces a través de la categoría "mestizo" –que remite a una idea de mezcla cultural y racial–, a veces a través de la categoría "libres", que tiene una orientación política marcada.

Conviene preguntarse hoy ¿cómo han sido representados el mestizaje y las alteridades raciales en los relatos sobre la historia de Cartagena? En la divulgación actual de la historia de Cartagena existen dos imágenes principales de las relaciones raciales y étnicas. Estas reconstrucciones de la historia no sólo producen una memoria colectiva sino que se utilizan hoy en día para legitimar ciertos discursos, cierta interpretación de las relaciones sociales y anclarlos en continuidad con el pasado.

Estas dos "memorias contemporáneas", es decir, visiones presentes del pasado, son análisis de la relación con el otro e interpretaciones del papel del mestizaje que tienen consecuencias en las prácticas sociales actuales y en la integración de las diferencias en la organización social.

La primera representación de la historia de la esclavitud en Cartagena, la más difundida, remite a una visión armónica de las relaciones raciales, simbolizada en la frase "todos somos mestizos" y encarnada en el personaje de Pedro Claver, el "esclavo de los esclavos", que dedicó su existencia a mejorar las condiciones de vida de los esclavizados.

Vale la pena hacer referencia a la presentación que se hace de Pedro Claver en la iglesia que lleva el mismo nombre, en el centro histórico de Cartagena: "La visita a este lugar debe tener un profundo sentido espiritual, ya que estamos ante el ejemplo de un hombre extraordinario, quien con su trabajo a favor de los más pobres y explotados, santificó el territorio de Colombia". Esta reconstrucción etnocéntrica de la historia lleva a la subestimación de las consecuencias negativas de la esclavitud y a una concepción paternalista de las relaciones raciales. Es más, lo "negro" desaparece en la famosa "invisibilidad" de las personas negras, y se rescata solamente el papel del Santo; la historia está hecha y escrita por la elite blanca. Hay que recordar la amplia presencia de esclavos domésticos en Cartagena, favorecedora del desarrollo de una forma paternalista de esclavitud que se reconoce en frases de este tipo: "El esclavo hace parte de la familia; por eso no puede ser discriminado". Esa posición se traduce en la creencia actual según la cual "no hay racismo en Cartagena", o en la tendencia a esconder las diferencias raciales detrás de las diferencias socioeconómicas.

Existe también una continuidad entre este universalismo católico y su evolución en ciudadanía republicana: las dos lógicas privilegian el igualitarismo que pretende borrar las diferencias raciales. En esa concepción, la alteridad desaparece en la asimilación, definida como homogeneización socio racial a través de la integración a la comunidad religiosa primero, y a la comunidad nacional después; al mismo tiempo, esta visión armónica de las relaciones raciales esconde una visión paternalista, etnocéntrica y jerarquizada.

La segunda imagen insiste en el rescate del papel de los cimarrones y de los palenques. Se denuncia la esclavitud como ideología racista, se subraya el maltrato a los esclavos y se valora la resistencia de los arrochelados. Los cimarrones son vistos como los primeros que lucharon por la libertad en las Américas, como los guardianes de sus especificidades y rique-

zas culturales en un movimiento de construcción del pasado que tiende a asimilar, de manera exclusiva, resistencia a la esclavitud y cimarronaje.

El símbolo de esa visión de la historia es Benkos Biohó, el mítico fundador del Palenque de San Basilio, a quien se le dedicó una estatua en el nuevo Parque de la Constitución (o Parque Apolón), inaugurado en 1991 en el barrio El Cabrero, en homenaje a la Constitución de 1886. En compañía de Pedro Zapata de Mendoza, primer gobernador de Cartagena, y también primer proveedor de esclavos en gran escala de la Colonia, y de Carex, símbolo de los indígenas de la costa, se supone que la trilogía glorifica el carácter pluriétnico de Colombia, expresado por la nueva Constitución. Benkos Biohó es presentado como el "caudillo negro que defendió su libertad hasta la muerte". Esta presentación tiene consecuencias hoy en día: justifica, en lo político, la afirmación del multiculturalismo y la existencia de un sistema de discriminación positiva; acompaña, en lo científico, el proceso de rescate de las herencias africanas, de búsqueda de las "huellas de africanía". Pero también tiende a introducir una frontera y, a veces, una barrera histórica, cultural y –ahora– política entre los cimarrones y el resto de la población negra, mulata o mestiza, que no puede identificarse con este pasado de resistencia.

En la primera visión, la historia de Cartagena escrita por la elite de la ciudad, concibe la relación con el otro en una lógica de asimilación, de homogeneización, de producción de una supuesta armonía racial que borra las diferencias dentro del universalismo católico o republicano. Esa tendencia estuvo implícita en la conmemoración de los 150 años de abolición de la esclavitud. Por el contrario, la segunda, la historia escrita por las víctimas que se convirtieron en cimarrones, hace énfasis en la heterogeneidad y sólo puede pensar una historia en blanco y negro, o sea en términos de una frontera infranqueable entre grupos donde el mestizaje está ausente. Esta segunda presentación se encuentra en los discursos que llaman a celebrar los 500 años de resistencia de los afrocolombianos o de los afrodescendientes, a un Estado asimilacionista.

Es importante mencionar que estas dos concepciones no son excluyentes entre sí; al contrario, coexisten en la representación de la historia de Cartagena. Por ejemplo, en los cuatro volúmenes de la *Historia de Cartagena* de Eduar-

do Lemaitre –que puede ser vista como la "historia oficial" de Cartagena por su importante difusión bajo varias formas: académica, síntesis en inglés, resumen para las escuelas, *comics*– se encuentran capítulos sobre esclavitud y cimarronaje. En el tomo dos, que presenta la época colonial, hay un capítulo titulado "Cartagena puerto negrero", otro sobre "El Padre Alonso de Sandoval y San Pedro Claver" y otro que trata sobre "Los palenques y la guerra de los cimarrones". Se presentan los dos paradigmas: el esclavo visto a través de los amos y el cimarrón en su palenque. Es decir, asimilación católica y luego republicana; multiculturalismo y plurietnicidad.

Pensar el mestizaje

El interés por el mestizaje no es sólo una pregunta por el objeto: ¿Qué es el mestizaje?, sino que plantea también un problema de herramienta intelectual: ¿Cómo pensar el mestizaje? Hoy, el pensamiento sobre el mestizaje admite su incapacidad para estudiar su objeto: hay un "malentendido" inherente al análisis del mestizaje[3]; el mestizaje se construye sobre una asimilación equivocada de lo social a lo biológico[4]. La comprensión del mestizaje choca con nuestras costumbres intelectuales que tienden a preferir las unidades monolíticas a los espacios intermedios, la rigidez de las categorías a los "intersticios sin nombre"[5]. Recientemente, durante un seminario organizado por la Universidad Nacional de Colombia sobre el tema del mestizaje[6], se subrayó la dificultad para entender el mestizaje y al mestizo, como lo atestiguan las expresiones "las complicaciones del mestizaje"[7], "el no lugar" del mestizo[8], la "lógica perversa" del mestizaje[9], hasta tal

[3] Thérèse Bouysse-Cassagne, "Incertitudes identitaires métisses: l'éloge de la bâtardise", en *Caravelle*, No. 62, 1994, p. 111.

[4] Jean Benoist, Jean-Luc Bonniol, "Hérédités plurielles. Représentations populaires et conceptions savantes du métissage", en *Ethnologie Française*, octobre-décembre, tome 24, janvier-mars, 1994, p. 65.

[5] Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 42.

[6] M. B. Figueroa Muñoz y P. E. San Miguel (eds.), *¿Mestizo yo? Diferencia, identidad e inconsciente*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Colección CES, 2000.

[7] Ibíd., p. 10.

[8] Ibíd., pp. 41-60.

[9] Ibíd., p. 10.

punto que los intentos de comprensión teórica del mestizaje han llegado a denunciar el "fantasma" y la "trampa" teórica y metodológica del mestizaje[10].

Pero relegar el mestizaje al desequilibrio transitorio y rechazarlo del campo científico es abstenerse de introducir la ambivalencia y la incertidumbre en el corazón del pensamiento y dentro de los mecanismos sociales, concibiéndolo sólo en términos de defectos, renuncia o fracaso. Negación de la identidad y de la alteridad, el mestizaje obliga a pensar lo diferente que no es muy distante, lo distante que no es muy diferente. Es un proceso que cuestiona cualquier intento de clasificación social y científica como una práctica subversiva de todas las categorías. Revela que la cuestión actual no es sólo la crisis de la identidad, sino también la crisis de la lógica misma de la identidad.

Pedro Romero: de la "invisibilidad" mestiza a la identificación múltiple

El término de "invisibilidad" ha sido utilizado por Nina de Friedemann[11] y luego por varios investigadores para describir la situación de la población negra antes de la Constitución de 1991. La historia de Colombia es presentada como una historia de la negación de la diferencia racial, primero a través de la esclavitud, luego a través del igualitarismo republicano. "La invisibilidad que como lastre el negro venía sufriendo en su calidad humana e intelectual desde la Colonia quedó así plasmada en el reclamo de un americanismo sin negros"[12]. Pero la historia –o más bien la escritura de la historia– de Cartagena nos muestra que sería más conveniente hablar de una "invisibilidad mestiza" que de una "invisibilidad negra". De hecho, estas historias sin color o en blanco y negro –y a veces sin color y en blanco y negro– tienen una misma concepción de la relación con el otro como el

---

[10] Jean-Loup Amselle, "Black, blanc, beur ou le fantasme du métissage", en S. Kandé (dir.), *Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d'Ariel*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 35-46. "Le métissage: une notion piège", en *Sciences Humaines*, No. 110, novembre, 2000, pp. 50-51.

[11] Nina de Friedemann, "La antropología colombiana y la imagen del negro", en *América Negra*, No. 6, diciembre, 1993, pp. 161-172.

[12] Nina de Friedemann, "Negros en Colombia: identidad e invisibilidad", en *América Negra* No. 3, junio, 1992, pp. 28.

encuentro de dos identidades diferentes. Esto sólo puede dar lugar a una desaparición o a una acentuación de las diferencias.

Pero entre la dilución y el cimarronaje, entre Pedro Claver y Benkos Biohó, hay que recordar, por ejemplo, la presencia de otro personaje como Pedro Romero, comandante de los Lanceros de Getsemaní al principio del siglo XIX. Es revelador que Pedro Romero está casi ausente de la historia de Cartagena escrita por Lemaitre. Existe el esclavo, existe el cimarrón, pero no existe el "mestizo", el "pardo" o el "mulato". Es más, no sólo su papel en los acontecimientos del movimiento de Independencia del 11 de noviembre es aminorado (Pedro Romero sólo "apoya" el golpe y obedece las órdenes) sino que está ausente su descripción física. Pedro Romero no tiene color en la historia oficial de Cartagena.

Es interesante hacer la comparación con la representación que divulga el historiador Alfonso Múnera en el libro *El fracaso de la Nación*: Pedro Romero aparece no sólo como uno de los personajes principales del movimiento de Independencia de Cartagena, sino también como un artesano mulato, dirigente de las milicias de pardos: los Lanceros de Getsemaní. Más allá de las oposiciones entre dos visiones de la historia de Cartagena, se quiere subrayar que la imagen actual de Pedro Romero se nutre precisamente de estas múltiples representaciones y de estas ambigüedades.

Pedro Romero es jefe de las milicias de pardos y pide a la Corona española, al mismo tiempo, que se permita a su hijo estudiar Filosofía y Teología a pesar de su condición de mulato. O sea, Pedro Romero pide a la vez su *Derecho a la Diferencia* (como militar pardo) y su *Derecho a la Indiferencia* (para su hijo); es a la vez sin color en la historia de Lemaitre y mulato en la historia de Múnera; es pasivo en la primera, líder activo de la Independencia en la segunda. En este sentido, Pedro Romero encarna este mestizaje que permite definir su identidad según las situaciones y los interlocutores.

Es necesario mencionar que la ubicación geográfica de estos tres personajes en la ciudad es muy reveladora: Pedro Claver tiene iglesia, y ahora estatua, en pleno corazón de la ciudad, dentro de las murallas; Benkos Biohó es celebrado en una estatua levantada en el barrio El Cabrero, sin duda uno

de los barrios más antiguos de la ciudad, a unos pasos de la casa Rafael Núñez, pero fuera de las murallas, del centro histórico y turístico; Pedro Romero, por último, tiene su estatua en Getsemaní, el barrio de los artesanos mulatos y de los esclavos libres, el Arrabal que está a la vez dentro y fuera de las murallas, que está en el centro pero no es el centro histórico. Así, la ubicación geográfica de los tres personajes simboliza su papel en la representación de la ciudad: centro, periferia y posición intermediaria, y –en los dos primeros casos– identificación socioespacial única y definida; en el tercero, identificación múltiple y laxa.

El mestizaje como cimarronaje identitario

Es necesario hacer unas aclaraciones sobre el término mismo de mestizaje. Se tiende a concebir el mestizaje como una forma de homogeneización, de superación de las diferencias, de dilución de las categorías raciales. Unos dan a este proceso un sentido positivo, por ejemplo la raza cósmica de Vasconcelos en México, el mito de la democracia racial de Freyre en Brasil y, más cercano, el hombre triétnico de Manuel Zapata Olivella; para otros autores el mestizaje tiene una connotación negativa: para Nina de Friedemann, el mestizaje es una ideología de acción política que "aniquila diversidades sociorraciales que reclamen derechos de identidad"[13].

Frente a estos análisis que asocian el mestizaje a la supresión o, por lo menos, a la subestimación de las diferencias raciales, que sea en una lógica valorada o rechazada, se debe plantear otra postura: el mestizaje no es una negación del racismo y una invisibilización de las categorías raciales. Por el contrario, precisamente cuando las diferencias son menos visibles, cuando las fronteras de la alteridad se debilitan a través del mestizaje, están más presentes el prejuicio de color y la ideología racial. Es necesario recordar que el mestizaje, en la América colonial, es percibido como una amenaza permanente: amenaza biológica frente a la concepción europea de pureza y jerarquía entre las "razas"; amenaza cultural a través de los sincretismos de todos

[13] Nina de Friedemann, "Presencia africana en Colombia", en L. M. Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*. México D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, p. 48.

órdenes; amenaza política con la aparición de las exigencias y reivindicaciones de los mestizos; amenaza social, finalmente, frente al debilitamiento de todo principio de organización, en particular la distinción por castas.

Negando la superposición entre órdenes raciales y sociales, el mestizaje, lejos de obedecer a una lógica de armonía racial o de desaparición de las categorías raciales, alimenta y acentúa el recurso a la ideología racial y al prejuicio de color. En este sentido, las múltiples leyes y los diferentes Códigos Negros (*Code Noir* para las Antillas francesas en 1685, Código Negro Carolino para América Latina en 1783-1784) aparecen como tentativas para regular un orden sociorracial que escapa cada día más a las autoridades coloniales, para controlar este mestizaje (biológico, social, cultural) que lleva al fracaso de todo principio de clasificación. En este sentido, se podría decir que el racismo es más fuerte contra Pedro Romero que contra el esclavo o el cimarrón, porque Pedro Romero es un "negro cercano" que no tiene un estatus bien definido como el esclavo. El sentimiento de amenaza permanente, ligado al proceso de mestizaje, favorece el fortalecimiento del prejuicio de color, del blanqueamiento y de una racialización de las relaciones sociales.

Esta racialización del orden social no significa que existan categorías raciales bien definidas y limitadas, una oposición entre "blanco" y "negro", entre "amo" y "esclavo" o entre "amo" y "cimarrón". Si el mestizaje es la imposición de un orden racial, es al mismo tiempo una forma de perversión de toda clasificación, una negación del principio mismo de identidad.

El mestizaje no corresponde a una visión dualista, de un lado la asimilación, del otro el multiculturalismo; de un lado Pedro Claver, del otro lado Benkos Biohó; de un lado la homogeneidad, del otro la heterogeneidad; de un lado el blanco, del otro el negro, porque estas dos concepciones tienden a una *naturalización* del orden social: *naturalización* de la jerarquía sociorracial disfrazada en el modelo republicano; *naturalización* de las diferencias entre los grupos basándose en la valoración de las peculiaridades culturales en el multiculturalismo étnico negro. Por el contrario, el mestizaje no permite la objetivación de las categorías de identificación, impide la edificación de una frontera entre "nosotros" y "los otros". El mestizaje

es dinámico y relativo, cuestiona cualquier clasificación en una identidad bien definida, obliga a renunciar a dos formas de pensar: la analítica –de la separación, de la descomposición en elementos puros, simples (el blanco contra el negro del multiculturalismo)– y la sintética –de la totalidad, de la fusión, de la reconciliación entre los contrarios (el mito de la armonía racial de la asimilación).

Es decir, el mestizaje no cabe en las categorías bipolares: esclavo o cimarrón. El término mismo "libre de todos colores" que se utilizaba durante la Colonia es sintomático: el *libre de todos colores* contesta al orden social (ni amo, ni esclavo) y al orden racial –ni "blanco", ni "negro"– por su posición intermedia.

El multiculturalismo visto desde la Ley 70 de 1993

Con la Ley 70, ¿cómo pueden los habitantes de Cartagena compartir la búsqueda de territorios ancestrales o la valoración de prácticas culturales tradicionales de las cuales habla el actual multiculturalismo étnico negro colombiano? En el campo local, ¿cómo pueden reconocerse en los criterios de "afrocolombianidad", simbolizados por el Palenque de San Basilio y los palenqueros en la ciudad: lengua, organización social en *cuagros*, ritos funerarios como el *lumbalú*? La historia del cimarronaje, del cual ya se ha hablado, la referencia a Benkos Biohó, al primer pueblo libre de América Latina, no hacen parte de la memoria colectiva de la mayoría de los habitantes de Cartagena.

La afirmación reciente del "Derecho a la Diferencia" sólo concierne a grupos reducidos: primero a los palenqueros en la costa Caribe, y en segundo lugar a los habitantes del Pacífico rural. Finalmente, la población mulata y mestiza es dos veces discriminada de manera paradójica: por un lado, se le excluye de la igualdad democrática y del Derecho a la Diferencia. En una óptica porque es "negra": en términos del prejuicio de color escondido detrás del igualitarismo republicano; y por otro, porque no es suficientemente "negra", en la nueva lógica étnica del multiculturalismo. La población mulata y mestiza es solamente objeto de la generosidad de Pedro Claver; y se le margina porque no comparte la historia de Benkos

Biohó. El multiculturalismo negro actual tiende a excluir del proceso de etnicización a aquellos que no pueden producir "pruebas" de africanía, es decir, la mayoría de los individuos afrocolombianos, en especial los que viven en las ciudades. El peligro del multiculturalismo así entendido, sobre todo en un contexto de mestizaje, es que tiende a etnicizar las poblaciones y a interpretar las alteridades en términos de diferencias insuperables. Es más, la asociación del principio democrático de igualdad y de afirmación impide finalmente toda reivindicación identitaria, que sea de igualdad o de diferencia, para la mayoría de la población.

El mestizo o mulato no es sólo una víctima pasiva de la esclavitud de ayer, del fracaso del multiculturalismo de hoy, sino también alguien que tiene la capacidad de jugar con las categorías raciales, de cambiar su identificación según las situaciones y los interlocutores. Esa capacidad es lo que se podría llamar "habilidad" o "competencia mestiza" de los actores. La "competencia mestiza" corresponde a la capacidad de jugar con el color de la piel y sus significaciones, contextualizar las apariencias raciales para adaptarse a las situaciones, pasar de una norma social a otra. Es una actividad cognitiva y práctica que permite manejar socialmente la información corporal, basándose en el conocimiento y adaptación de los códigos sociales y culturales.

Así, el semifracaso del multiculturalismo étnico negro en Cartagena puede ser visto también como el éxito de una cierta forma de cimarronaje identitario. Este cimarronaje no es la lucha de los esclavos contra los amos, de los "negros" contra los "blancos", que supone la existencia de razas o de etnias definidas en términos biológicos o culturales; este cimarronaje identitario moderno es más bien una forma de resistencia no sólo a la esclavización y al racismo, sino a toda clasificación en razas, en etnias, en culturas o en cualquier categoría fija.

Conclusión

A manera de conclusión, se debe precisar que tanto la asimilación de ayer como el multiculturalismo de hoy son concepciones que tienden a encerrar a los individuos en una misma comunidad de pertenencia: la comu-

nidad de los ciudadanos frente a la comunidad del grupo étnico-cultural. Finalmente, la oposición no es tanto entre asimilación y multiculturalismo, que suponen la misma creencia en la existencia de identidades definidas, sino entre negación y reconocimiento de la multiplicidad y de la fluidez de las pertenencias[14]. Este reconocimiento no se traduce en el culto de la armonía ni en el culto de la diferencia, sino en la deconstrucción de mitos fundadores como la ciudadanía universalista de la asimilación republicana y la especificidad cultural de las minorías étnicas en el multiculturalismo.

El énfasis actual en una sola dimensión de la historia de Cartagena (la resistencia de los cimarrones) no sólo reduce la diversidad y multiplicidad de las relaciones con el otro, sino que produce nuevas formas de racismo –cierto neorracismo cultural– o lleva al olvido del racismo cotidiano, ordinario. En el primer caso, la referencia a lo biológico, aparentemente borrada, vuelve de manera más sutil y peligrosa a través de la naturalización de las diferencias culturales. Este neorracismo cultural se basa en una valoración positiva de las diferencias y en la presentación de la alteridad como algo invariable. Su lógica ya no es excluir para conservar la identidad de un grupo dominante, sino excluir para conservar las peculiaridades culturales de minorías. El multiculturalismo, contrario al racismo, acaba finalmente generando nuevas formas de exclusión. El segundo es una forma de racismo injustificable pero explicable, inaceptable para los que defienden la tolerancia pero omnipresente y condenable, aunque "normal" por su frecuencia. Es un racismo implícito, encarnado en las relaciones sociales, transmitido en palabras y comportamientos anodinos. Es más difícil de observar y de estudiar porque no cabe en la lógica de la diferenciación "evidente" y absoluta entre "nosotros" y "ellos": remite más bien a formas de microalteridad que pueden cambiar de un día a otro, de un contexto al otro y coexistir con otras lógicas de diferenciación o de homogeneización.

---

[14] Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, "Assimilation républicaine et gestion de la différence culturelle", nota de lectura sobre el libro de J. L. Amselle, "Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume", en *Critiques*, No. 618, novembre 1998, pp. 755-766.

Bibliografía

Amselle, Jean-Loup, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.

_____, "Black, blanc, beur ou le fantasme du métissage", en S. Kandé (dir.), *Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d'Ariel*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 35-46.

_____, "Le métissage: une notion piège", en *Sciences Humaines*, No. 110, novembre, 2000, pp. 50-51.

Balibar, Etienne e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identitiés ambigües*, Paris, Edition La Découverte, 1990.

Bayard, Jean-François, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski, *Histoire du nouveau monde. Les métissages*, Paris, Fayard, 1993.

Benoist, Jean y Jean-Luc Bonniol, "Hérédités plurielles. Représentations populaires et conceptions savantes du métissage", en *Ethnologie Française*, tome 24, janvier-mars, 1994, pp. 58-69.

Bonniol, Jean-Luc, "La couleur des hommes comme principe d'organisation sociale", en *Ethnologie Française*, octobre-décembre, tome 20, 1990, pp. 410-418.

_____, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Albin Michel, 1992.

Bouysse-Cassagne, Thérèse, "Incertitudes identitaires métisses: l'éloge de la bâtardise", en *Caravelle*, No. 62, 1994, pp. 113-134.

Chebel D'Appollonia, Ariane, *Los racismos cotidianos*, Barcelona, La Biblioteca del Ciudadano, Ediciones Bellaterra, 1998.

Figueroa Muñoz, M. B. y P. E. San Miguel (eds.), *¿Mestizo yo? Diferencia, identidad e inconsciente*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia-Colección CES, 2000.

Friedemann, Nina S. de, "Negros en Colombia: identidad e invisibilidad", en *América Negra*, No. 3, junio, 1992, pp. 25-35.

_____, "La antropología colombiana y la imagen del negro", en *América Negra*, No. 6, diciembre 1993, pp. 161-172.

_____, "Presencia africana en Colombia", en L. M. Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*, México D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, pp. 47-110.

Gruzinski, Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

Laplantine, François y Alexis Nouss, *Le métissage*, Paris, Dominos, Flammarion, 1997.

Lemaitre, Eduardo, *Historia general de Cartagena* (cuatro tomos), Bogotá, Banco de la República, 1983.

Múnera, Alfonso, "Ilegalidad y frontera, 1700-1800", en Adolfo Meisel Roca (ed.), *Historia económica y social del Caribe colombiano*, Ediciones Uninorte-Ecoe Ediciones, 1994, pp. 111-154.

_____, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*, Bogotá, Banco de la República-El Áncora Editores, 1998.

_____, *Breve historia de Cartagena* (3a. edición), Bogotá, Medellín, Editorial Colina, 1998.

Poutignat, Philippe y Jocelyne Streiff-Fenart, "Assimilation républicaine et gestión de la différence culturelle", nota de lectura sobre el libro de J. L. Amselle, "Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume", en *Critiques*, No. 618, novembre 1998, pp. 755-766.

Solaun, Mauricio y Sidney Kronus, *Discrimination without Violence. Miscegenation and Racial Conflict in Latin America*, New York, London, Sidney, Toronto, John Wiley and Sons, 1973.

Taboada-Leonetti Isabelle, Editorial Cahiers de L'Urmis, No. 6, 2000, pp. 3-6.

Uribe Jaramillo, Jaime, *Ensayos de historia social. Tomo 1. La sociedad neogranadina*, Bogotá, Tercer Mundo Editores-Ediciones Uniandes, 1994.

identidad cultural, identidad ritual:
UNA COMPARACIÓN ENTRE BRASIL Y COLOMBIA[1]

Michel Agier
Traducción de Claudia Mosquera

En el debate político contemporáneo, la identidad cultural es un *slogan*, una bandera que se enarbola en todas las regiones del mundo, incluso en los rincones más alejados del planeta: en islas recónditas, selvas lejanas o en barrios periféricos de grandes, medianas y pequeñas ciudades del mundo. La identidad cultural interviene como un argumento en la reivindicación y lucha por derechos sociales y políticos de las poblaciones históricamente excluidas, marginadas, explotadas, que buscan reconocimiento. La identidad cultural está tan presente que a menudo se menciona como una verdad original, algo evidente y natural, que se da por sentado. Según esto, la diferencia cultural sería la esencia misma de la identidad a partir de la cual se justificaría la etnicidad política, es decir, el acceso a derechos específicos y a la participación política. La trama sobre la cual se sustenta la identidad hoy son los derechos, que han tomado en la dinámica social contemporánea un carácter perentorio ante la ardua competencia por bienes escasos (tierra, empleo, vivienda o educación) en un contexto general de desregulación provocado por el avance del neoliberalismo económico y por la falta de compromiso del Estado social de derecho con las poblaciones excluidas.

Los retos y urgencias de dichas poblaciones a menudo hacen olvidar el simple hecho de que la idea misma de identidad cultural supone que existe un calco automático entre identidad y cultura, una equivalencia que no

[1] Título original: *Identité culturelle, identité rituelle. Une comparaison Brésil/Colombie.*

existe, pues lo que se encuentra, desde el análisis académico, es que la equiparación entre identidad y cultura nunca es evidente, sobre todo en un mundo como el actual, marcado por movilidades de personas, de bienes, de imágenes, símbolos y de ideas, así como por numerosos intercambios lingüísticos y culturales, por diversas formas de desterritorialización, en fin, por una disociación entre los lugares donde uno vive, las culturas que se comparten y las identidades de las cuales uno se reclama. Es así como se pueden alternar las "declaraciones de identidad" según lugares y situaciones en las cuales uno se compromete: ser "negro" en Salvador de Bahía, "bahiano" en Río de Janeiro y "brasileño" en París; ser "negro" si uno vive en un municipio colombiano, en una zona en la cual se aplica la Ley 70, es decir en un lugar institucionalmente definido como tierra de las "comunidades negras". También puede llamarse "migrante del Pacífico" si vive en el Distrito de Agua Blanca en Cali, o "desplazados por la violencia" cuando se presenta una declaración ante la Red de Solidaridad Social en aras a obtener ayuda humanitaria, después de haber huido de una zona del Pacífico caracterizada, como la mayoría de las regiones en Colombia, por los enfrentamientos entre guerrillas, militares y paramilitares.

Las relaciones entre lugar, identidad y cultura son de geometría variable y están en permanente transformación. Uno puede declararse africano, lejos de África, sin tener la piel negra; puede reinventar rituales de indígenas del nordeste brasileño, en un medio urbano, después de siglos de "aculturación", de olvido de creencias y ritos de la tierra ancestral.

No pretendo negar la existencia de la identidad cultural, pero sostendré que no es un hecho dado sino más bien *algo que puede llegar a existir* en algunos momentos, en ciertas ocasiones. Mostraré que la identidad cultural es construida y versátil; en otras palabras, que se trata de una falsa evidencia. Me intereso en este artículo por ciertos aspectos referidos a la fabricación, al cómo se "prepara el sancocho" de la identidad cultural. La descripción etnográfica, en contravía a los usos políticos de la identidad pero sin ignorarlos, puede reconstruir los procesos de identidad cultural que están haciéndose, poniendo de relieve las diversas posibilidades de relación entre la búsqueda de identidad, con las preguntas que surgen sobre sí y los demás, y la creación cultural, con sus múltiples fuentes, préstamos, expulsiones, mezclas y remiendos.

Para acometer esta reflexión utilizaré el material etnográfico de dos investigaciones realizadas por mí sobre carnavales "afro" en ciudades como Salvador de Bahía (Brasil) y Tumaco (Colombia). ¿Por qué el Carnaval es un periodo privilegiado para entender los procesos de construcción de identidad? Porque es el lugar por excelencia de la máscara, del disfraz, el lugar donde se ponen en escena imágenes sobre uno mismo, o imágenes de un "nosotros", utilizando materiales simbólicos, dispuestos y escogidos con mucho cuidado y atención: vestidos, colores, ritmos musicales, pasos de baile, letras de canciones y poesías, personajes míticos locales o no, espíritus, dioses. Todo este material simbólico se muestra –está en representación– como emblema de una identidad producida frente a los otros de manera espectacular. Este material quiere expresar alguna cosa, muestra una relación que a menudo está implícita, escondida: aquella que hace puente entre el sentido social y la creación artística, estética, cultural. Esta relación indica las preocupaciones ordinarias de donde nace la creatividad de autores que logran productos más universales de lo que aparentan.

En el plano metodológico, el Carnaval es una situación ritual, fuera del ritmo ordinario de la vida cotidiana, en el cual se puede tomar la identidad como un hecho empírico, observable, y no como una abstracción, forma bajo la cual es a menudo mencionada por los adalides de los movimientos identitarios, militantes, intelectuales o investigadores: unos hablan de una identidad objetivada y no vivida, los otros de una identidad más definida que descrita. En el ritual, la identidad deja de ser, por un momento, una "especie de hogar virtual al cual es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga una existencia real" [2]. En ese instante, opera una verdadera mediación entre, por una parte, un conjunto de individuos, todos únicos en sus biografías, proyectos de vida, y –por otra parte– una "comunidad" que sólo existe en concreto en ese instante; en fin, un conjunto de elementos simbólicos que se relacionan los unos con los otros: cada individuo con los demás, y todos con esa "comunidad" del instante ritual. Ese es el momento cuando la identidad ritual de dicha "comunidad" permite que exista una "identidad cultural", es decir, un conjunto de personas que se juntan, se identifican entre sí porque comparten

[2] Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, Paris, PUF, 1977, p. 332.

los mismos *items* culturales en una situación determinada. ¿Cómo se realiza esta mediación?, ¿con qué materiales simbólicos y con qué individuos? ¿Cuál es la "comunidad" que emana del ritual? ¿Qué vínculos y estrategias políticas son posibles desde esta identidad cultural de un instante? Estas son algunas de las preguntas que aquí se responderán.

Exú, Ilê Aiyê y África en el Carnaval de Salvador de Bahía, Brasil

Fundado en 1974, en Salvador de Bahía, el grupo carnavalesco *Ilê Aiyê* marcó el inicio de un movimiento cultural negro en esta ciudad, el cual se fue extendiendo de manera progresiva a otras de las grandes ciudades brasileñas[3]. "Somos los africanos de Bahía", gritaron los jóvenes creadores del grupo en su primera aparición en el Carnaval, el 8 de febrero de 1975. Año tras año los autores e inventores de canciones, poemas, disfraces, maquillajes, peinados, bailes y ritos han dado cuerpo y consistencia a esta afirmación. Es así como han desplegado una intensa imaginación, animados por la preocupación de crear los signos de una diferencia respetable que les permitiera edificar en lo local las bases de lo que ellos mismos llamaron el "orgullo de ser negro". Ni completamente global, tampoco estrictamente local, el contexto de sus creaciones se entrecruzan en varios registros: referencias televisivas (que difunden reportajes sobre la actualidad africana o las películas de Spike Lee) se mezclan con las primeras socializaciones religiosas en las cuales los santos católicos y las divinidades afrobrasileñas pueden estar presentes en los mismos altares, así como con las experiencias familiares o personales de discriminación racial, en el medio laboral, en los lugares de esparcimiento o en el sistema educativo, que enseña –de manera somera– la geografía y la historia africana. También en los aprendizajes de reciente aparición de militantes, como el de los activistas de izquierda conversos a la religión del Candomblé. Modernidad social y bricolaje simbólico han permitido la creación de una forma visual, textual y coreográfica que tiene toda la

[3] El nombre Ilê Aiyê fue inventado por los creadores del grupo carnavalesco uniendo dos términos prestados del ritual yoruba: *Ilê* es "casa", término utilizado de manera frecuente para denominar las "casas" de Candomblé, en el culto afrobrasileño, y *Aiyê* es el "mundo material", el opuesto al *orum*, que es el "mundo inmaterial", el universo de las divinidades, los *orixás*, según la cosmogonía de los cultos afrobrasileños.

apariencia de una identidad negra para los otros y para sí. Identidad que sólo existe de manera plena allí, que se asoma debajo de una colcha de retazos remendada, en la cual el conjunto, más que cada una de las piezas, es original y único en el mundo.

Negros de Ilê Aiyê

Se trata de una identidad cultural con aires de arlequín, donde se encuentran personas vestidas con colores "reglamentados" para que parezcan "colores africanos": amarillo, negro, blanco y rojo, siempre juntos; leyendas de reyes y reinas de África; guerreros zulúes y personajes de la historia brasileña que en los últimos años se convirtieron en héroes de las causas negras, como Zumbi, líder de una comunidad cimarrona del siglo XVII. Como también se usan lentes negros y cabellos decolorados con agua oxigenada al estilo de los jóvenes negros norteamericanos. Al término de ese trabajo cultural en permanente movimiento surgen las creaciones que identifican al grupo y lo vuelven reconocible entre todos. La sola mención de estas creaciones permite, en lo local, hacer aparecer a este conjunto como fidedigno a la "tradición africana". Éste es particularmente el caso del ritual que marca todos los años la primera "salida" de *Ilê Aiyê* en el Carnaval, que describiré a continuación.

Para caracterizar el rito que marca el primer desfile anual de *Ilê Aiyê*, el sábado en la noche de Carnaval, se utilizan palabras provenientes del Candomblé: *obrigação*, "obligación", es un término genérico para describir en el candomblé un homenaje que se rinde a toda divinidad, del cual debe encargarse, por un motivo u otro, un adepto o un grupo de adeptos; *despacho* o *padê*, son términos específicos que designan –el uno en portugués y el otro en yoruba– las ofrendas que se hacen a Exú, divinidad mediadora, vínculo entre los humanos y el *orum*, el universo inmaterial de los *orixás*, con el fin de despejar el camino que conduce a los dioses. Utilizar estos términos es definir de inmediato, antes de describirlo, este ritual de "salida" a la calle donde se desarrolla el Carnaval; se trata de constituirlo en un emblema identitario (en el más puro sentido barthiano) de "tradición africana", compatible con el mito más extendido sobre la fundación del grupo de Carnaval, que nació en una Casa de Candomblé (es decir, en

un *Terreiro*), como lo hacían los *afoxés* del final del siglo XIX. Más allá de la realidad histórica de los *afoxés*, mucho más compleja[4], en este caso el ritual de *Ilê Aiyê* también lo es. Un vínculo directo y exclusivo entre esta "salida" carnavalesca y un rito de Candomblé (y por lo tanto entre este grupo carnavalesco y un *terreiro* de Candomblé), aparece si se observa solamente el momento más espectacular y mediático del ritual –cuando hay muchos fotógrafos y cámaras de televisión–, es decir, el de la "salida"en sí, el momento de la llegada del grupo, el conjunto de 150 percusionistas y de 2000 participantes, a la calle. De hecho este momento de la "salida" se inscribe –adquiere todo su sentido y eficacia para todos aquellos que participan en ella– en una secuencia ritual mucho más amplia (ver cuadro 1). Estos rituales comienzan con gestos de purificación y separación preliminar: se "lavan" los collares (*contas*, cada uno de los cuales representa una divinidad) y las personas se dan baños de hojas purificadoras para desprenderse de los residuos que las ligan a la vida cotidiana y de las "impurezas" que ésta trae consigo; todo ello se realiza en lugares cerrados, en las propias residencias o en una Casa de Candomblé. Esto se debe llevar a cabo en los días precedentes al Carnaval o, en su defecto, en la mañana del comienzo del mismo. La secuencia continúa con actos propiciatorios y de protección durante el momento liminar propiamente dicho: el paso de la casa (que es a la vez la sede de la Asociación, la casa familiar del líder de la misma y el templo de Candomblé de la *madre* de este líder, y *madre espiritual* del grupo, quien dirige el ritual) a la calle. En ese momento tienen lugar acciones colectivas espectaculares, como ofrendas de comida y cánticos a las divinidades, sobre todo en homenaje a Exú, quien "abre los caminos", pero también a Omolú, la divinidad

[4] Los *afoxés* no son emanaciones de los templos de Candomblé, sino agrupaciones de negros que poseían un rango social intermedio e hicieron parte de *clubes* carnavalescos, llamados *africanos*. Estas personas negras crearon los *afoxés*, a finales del siglo XIX, inspirándose en dos fenómenos: los antiguos cortejos del *Rey Congo*, fiestas que se inspiran en las ceremonias políticas de entronización asociadas a la región africana bantú, organizadas en los lugares de la esclavitud por las cofradías católicas reservadas a los negros, y en las *tradiciones religiosas africanas*, como pervivían dichas manifestaciones culturales en la Bahía de esa época (Edison Carneiro, *Folguedos tradicionais*, Rio de Janeiro, Funarte, 1974, p. 104): es decir, se inspiran en fiestas (*batuques*) y en las percusiones (*atabaques*) que los negros conocían cuando frecuentaban templos de Candomblé.

CUADRO 1
EL RITO CARNAVALESCO DE ILÊ AIYÊ: ETAPAS Y ACCIONES SIMBÓLICAS
(BAHÍA, BRASIL)

ETAPAS DE LA SECUENCIA RITUAL	CONTENIDO DE LA FASE	ACCIÓN ESPECÍFICA	VISIBILIDAD	ALCANCE	FUENTE DE INSPIRACIÓN
Baños	**Separación preliminar**				
-baño de hojas		-purificación	-escondida individual	-directo popular	-medicina
-lavado de las *contas*		-protección	-escondida	-directo individual	-candomblé, umbanda
Apertura del camino	**Entre-dos liminar**				
-ofrendas y cánticos a los *orixás*		-propiciación	-expuesta a la vista	-indirecto colectivo	-candomblé, *afoxé*
-soltar las palomas		-propiciación	-expuesta a la vista	-indirecto colectivo	-cristianismo popular, candomblé
-*pemba*		-protección	-expuesta a la vista	-directo individual	-candomblé, umbanda
Desfile	**Agregación posliminar**				
-gran parada		-transformación	-expuesta a la vista	-directo colectivo	-escuelas de samba del carnaval
-bailes, trajes, cantos		de la apariencia		(extendido)	-bailes, cánticos y
-figuras		-distinción			divinidades del candomblé,
rituales		colectiva			manuales de historia y de
					geografía africanas
					-héroes y roles históricos

de la casa, y a Oxalá, que se considera la divinidad superior, a menudo comparado con la figura de Cristo. Otro acto simbólico colectivo es soltar al aire una docena de palomas; éste es realizado por los dirigentes de la Asociación y algunos personajes locales prestigiosos a quienes han invitado para la ocasión (alcalde, diputado). Otras acciones son individuales, como las *pembas*, cruces pintadas con tiza sobre la espalda de los participantes por la *madre de santo* que conduce el ritual. Todos estos actos acompañan el paso de la puerta de la casa a la calle, marcan el momento preciso de *la apertura del camino*.

Un tercer momento, al final de la secuencia ritual, comienza en el preciso instante cuando el camino ya está "abierto" por Exú, en el momento en que los cuerpos han sido purificados, protegidos, y el ambiente ha sido "amansado" por los lavados, las ofrendas propiciadoras de comidas y la liberación de las palomas. Éste es el momento de la agregación posliminar, que se prolonga durante todo el tiempo del Carnaval: está marcado por el desfile propiamente dicho y por las distintas formas de *paradas* del grupo, constituido para los cinco días del Carnaval, exhibiendo bailes y vestidos, entonando canciones y mostrando personajes rituales como la "Madre negra" o la "Diosa de ébano".

Los lavados, la apertura del camino y la gran *parada* constituyen tres momentos –estrechamente ligados– de una misma secuencia ritual, que corresponden a las tres etapas de los ritos de paso –la separación preliminar, el entre-dos liminar, y la agregación posliminar[5]– y dan a esta salida carnavalesca el sentido de una puesta en escena, completa, de la identidad[6].

Los componentes de esta secuencia se inspiran en varios registros simbólicos reunidos en un solo montaje. Estos registros van desde los más sagrados a los menos sagrados: desde los baños de hojas –en el sentido religioso estricto del Candomblé y en la Umbanda– hasta el lanzamiento de las palomas –que es un significante difuso del cristianismo, pero que también se encuentra en el Candomblé, puesto que la paloma es un emblema (mas no un animal inmolado) de Oxalá, *orixá* asociado al Cristo de los

[5] Arnold Van Gennep, *Les rites de pasaje*, Paris, Picard, 1909.

[6] Para más detalles, véase Michel Agier, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Editions Parenthèses, 2000, pp. 141-154.

católicos–. Oscilan desde lo más religioso a lo más secular: ciertos pasos de las danzas son copiados de los *terreiros* de Candomblé, mientras que la inspiración de algunas letras de sambas se encuentra en las geografías ilustradas del África negra, transcritas con mucho trabajo. Sin embargo, esta mezcla heterogénea produce un efecto de armonía, de encadenamiento fluido. Se trata de una secuencia ritual hecha de retazos unidos con información y fragmentos de ritos que no se juntan de manera habitual pero que crean un sentimiento compartido de unidad e identidad. Esto se explica por el hecho de que el rito carnavalesco, "comedia ritual"[7] y rito teatralizado, es *vivido* por quienes lo realizan, tanto como mostrado a quienes lo observan[8]. Los participantes transforman su propia identidad siguiendo las etapas del ritual. Esto no funcionaría si no lo creyeran, si el Carnaval fuera sólo un espectáculo. De hecho, los ritos de lavados de la mañana producen, en la intimidad, una separación del mundo y de las identidades ordinarias, y llevan a la purificación y protección del cuerpo y del espíritu. Las acciones rituales que abren el camino en la noche crean un puente temporal, un margen entre el mundo ordinario y el carnavalesco, y aportan un clima de paz y tranquilidad para el buen desarrollo de la fiesta. Todas estas acciones preparan el momento del desfile, última fase de la secuencia ritual: la agregación. En este preciso momento cada individuo se encuentra con el destino del colectivo, que sólo empieza a existir en este momento. En ese instante de formación de grupo y de identidad colectiva, en el desfile se transforma la apariencia de los miembros del grupo frente a los demás: producen una africanización estética y una distinción social. Este es el desfile de lo que en Bahía se llama, hablando de *Ilê Aiyê*, "la elite negra". El placer que cada uno experimenta con intensa emoción interior proviene del éxito de su presentación: hay millares de espectadores viendo esta transformación íntima que algunos negros de Bahía logran, creando una comunidad que es llamada (por los miembros del grupo y por quienes están afuera) la "familia Ilê Aiyê". En ese instante, la emoción es individual y colectiva. Existe, según las consignas de los directores de la asociación, un "estándar Ilê" –condición del éxito estético de la representación– y estric-

[7] Según los términos de "La comédie rituelle dans la posesión", *Diogène*, No. 11, 1955, pp. 26-49.

[8] Michel Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethopiens de Gondar*, Paris, Plan (*L'Homme*) No. 1, 1958.

tamente controlado por los miembros en el momento de la fiesta. El deseo de homogeneizar la apariencia, que atraviesa todo el desfile, indica una voluntad de identidad. Ello se pone en evidencia en la creación y comunicación, al mismo tiempo, de una "buena apariencia" social de los negros y de una "identidad cultural" respetable que establece una distancia.

El diablo y el cura de Tumaco en el departamento de Nariño, Colombia

Otro caso de innovación ritual surge en un grupo social cuyos miembros también son activos en la promoción y defensa de la identidad negra: los militantes del "sector cultural" de Tumaco, ciudad importante de la región del Pacífico sur en Colombia.

La *comparsa* llamada "Retorno de la Marimba" marca la apertura oficial del Carnaval de la ciudad desde 1998. El sainete se forma a partir de la selección de diversos elementos míticos recogidos en la memoria regional y combinados en una puesta en escena única: una marimba llevada a dos metros del suelo por cuatro zancudas, es precedida, a bastante distancia, por un personaje que representa a un cura legendario: el padre Jesús María Mera, quien vivió en la región a principios del siglo XX. Se dice que el cura obligaba a los negros, bajo amenaza de excomunión, a arrojar las marimbas al agua porque éstas eran el instrumento del Diablo. Dos personajes en zancos, uno a cada lado, tocan la misma marimba: uno es el Diablo cornudo vestido de rojo; el otro, el célebre marimbero Francisco Saya, quien falleció en 1983, el fabricante y propietario de la marimba exhibida. La leyenda cuenta que él se atrevió a desafiar al Diablo a un mano a mano con este instrumento musical, y logró vencerlo. Durante el desfile, el sainete representa un combate burlesco entre el Diablo y el marimbero, rodeados de las tres representaciones de las *visiones* (apariciones, espíritus) más conocidas de la región: el Duende (músico y seductor de jóvenes vírgenes), la Tunda (visión femenina de los manglares y del bosque) y la Viuda (una mujer que generalmente aparece en los cementerios); también se presenta, delante de la marimba, la bandera verde y blanca de la ciudad. "Recibir la Marimba", dice un responsable cultural de la ciudad comentando la apertura del carnaval, "es rendirle un homenaje a un símbolo mayor de la cultura ancestral. Esta marimba tiene una leyenda; el desafío al Diablo, que nosotros tratamos de mantener". En esa

perspectiva, quienes tuvieron la iniciativa de crearla han dado un sentido amplio, y luego político, al cortejo. La administración municipal anterior, entre 1994 y 1997, estuvo dirigida por un político blanco que apartó al sector cultural de Tumaco de la toma de decisiones para la agenda cultural, pues este sector tiene en materia de política cultural una orientación "afrocéntrica". Todo cambió en la administración elegida a finales de 1997: el nuevo alcalde negro, originario del municipio de Tumaco, era próximo a los militantes de la cultura afrocolombiana y llamó a algunos de ellos para que gestionaran los asuntos socioculturales de la ciudad. Para celebrar públicamente esta presencia, el sector cultural introduce el "Retorno de la Marimba" a la cabeza del Carnaval, como metáfora triunfante del "retorno" de la cultura negra del Pacífico a Tumaco. Desde este punto de vista, el ritual significa el punto culminante de una estrategia identitaria fundada sobre la cultura negra.

En consecuencia, esta creación carnavalesca sustenta la afirmación, defensa y valoración de la "la identidad cultural" de los *negros del Pacífico*[9]. Si se retoma la hipótesis inicial, según la cual la identidad cultural depende de una identificación ritual, aunque sea fugaz, debemos analizar el sainete del "Retorno de la Marimba" no como puro espectáculo, sino como una comedia *ritual* en tanto teatro vivido, desde el punto de vista de su capacidad para relacionar a unos individuos con otros, y a todos con una "comunidad" creada en tal situación. De esta problemática, como en el caso anterior, se desprende una serie de preguntas: ¿Quiénes son y qué representan las figuras más o menos antiguas, legendarias o míticas que se incorporan en este nuevo contexto carnavalesco? La escena ritual –cuyo sentido explícito buscado por sus creadores es un sentido amplio, o sea identitario, contemporáneo y político–, ¿engendra también un sentido más estricto? La lógica interna del rito, proveniente de la combinación singular de figuras simbólicas conocidas por la población de la región, sobre todo la de origen rural, ¿no se mezcla de forma natural con el significado externo anunciado por sus creadores, quienes pertenecen a cierta elite cultural local? Dicho de otra manera, ¿existe una

[9] Esta propuesta implanta en la práctica los postulados de la Ley 70 de 1993, cuyo objetivo es "la protección de la identidad cultural y de los derechos territoriales de las comunidades negras, consideradas como un grupo étnico" (artículo 1o). Los programas de Etnoeducación, por su parte, deben permitir "recuperar, preservar y desarrollar la identidad cultural" de los afrocolombianos.

apropiación ritual de los participantes de la fiesta? Si esto fuera así, ¿cuáles son las formas y las consecuencias de esta apropiación?

Los animadores o gestores del sector cultural de Tumaco, interesados desde hace 20 años en defender y promover la "cultura negra del Pacífico", no creyeron durante mucho tiempo que el Carnaval de su ciudad fuera un suceso digno de interés. Ellos buscaban ante todo valorizar las tradiciones regionales creando el Festival del Currulao. Cada año, desde 1987 hasta 1992, se presentaron en una tarima, durante tres o cuatro días, las orquestas de marimbas, grupos y danzas folclóricas, cuenteros o decimeros, así como piezas de teatro inspiradas en creencias populares regionales (visiones). La mayoría de los grupos se había constituido durante los años de 1970 y de 1980 bajo el impulso de programas sociales y culturales del puerto de Tumaco y de la ONG internacional Plan de padrinos. Asentada en la región desde 1971, esta ONG comenzó a desarrollar actividades sociales y culturales diez años más tarde, además de ayudar a los "ahijados" (en general, niños pobres). En la década de 1980, la ONG llegó a emplear hasta 200 personas del puerto, y su presupuesto de funcionamiento fue en ocasiones superior al presupuesto de la municipalidad. La organización se encargó de los aspectos culturales de los barrios pobres financiando la actividad cultural de barrios en pleno crecimiento y la formación de decenas de animadores y gestores culturales[10]. Estos últimos constituyen la mayor parte de lo que hoy se conoce como el "sector cultural". A los adalides de este sector les parecía necesario desde ese entonces tomar distancia de todo aquello que pudiese "contaminar" la cultura tradicional de los negros del litoral Pacífico, ya fuera a través de la modernización de instrumentos musicales o de la importación de modelos foráneos de músicas, danzas, objetos, vestidos. En este contexto, expresiones musicales como el rap, la salsa, el rock o el *reggae*, que se tocaban y bailaban en bares y casas tumaqueñas, así como el Carnaval que se desarrollaba de manera desordenada en la calle, eran ignorados pues se pensaba que no representaban una identidad cultural propia.

[10] La política social de Plan de padrinos fue seriamente cuestionada en 1992. Al respecto ver Mauricio Pardo, "Movimientos sociales y actores no gubernamentales", en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*, Bogotá, Ican, 1997, pp. 207-251. Sobre el Festival del currulao, véase Margarita Aristizábal, "El festival del currulao", en María Lucía Sotomayor, *Modernidad, identidad y* desarrollo, Bogotá, Ican, 1998, pp. 413-445.

El fracaso del Festival del Currulao, a causa de su aislamiento y elitismo, condujo al sector cultural a volcarse hacia la vida local: en 1997 algunos de los animadores culturales de Tumaco entraron a hacer parte de los servicios municipales de acción cultural, y se les encargó, bajo esta investidura, promover el Carnaval de la ciudad. Luego, a finales de 1998, estos mismos agentes culturales concibieron un nuevo "plan de desarrollo del currulao", en el cual se admitía la participación en el Carnaval. La comisión organizadora del Carnaval instó de manera entusiasta a los carnavaleros a inspirarse en elementos considerados parte de la cultura regional: las visiones (espíritus de la selva, de los ríos y de los manglares), los ritos católicos populares (entierros, fiestas de santos: chigualos y arrullos), los bailes y danzas tradicionales como el currulao, la ecología del mar y de la selva. Finalmente, designaron el cortejo del Retorno de la Marimba como apertura oficial del Carnaval. La estrategia consistía, según los términos de un responsable municipal de la cultura, en "reunir el Festival del currulao y el Carnaval para darles una identidad".

Las narrativas y comentarios que nutrieron el sainete, y que actúan como explicaciones que validan su escenario, aluden a las leyendas del padre Mera, de la marimba y de Francisco Saya. Según estos comentarios, la Iglesia católica reprime las manifestaciones paganas, es dominante y blanca: en el cortejo de apertura, el personaje del padre Mera encarna el poder de la Iglesia católica. A la cabeza del desfile, es representado por los signos de la autoridad que da la mitra del obispo. Es el único personaje representado por un hombre negro con la cara pintada de blanco. En el mismo momento en que el padre representado mira a los supuestos feligreses y esparce el incienso, ocurre toda una escena pagana a sus espaldas: el baile de la marimba prohibida y el desafío al Diablo, planteado por el marimbero Francisco Saya. Este último, descrito como un "negro con cabello liso" o "con cabello de indio", aparece como una figura de resistencia clandestina y étnica. En su río, el río Chagüí, la marimba sobrevivió –se cuenta– porque el padre Mera no llegó hasta allá o porque las marimbas arrojadas al río Patía por orden de él, ¡llegaron a través de la corriente hasta el río Chagüí! El retorno de la marimba triunfal, o metafóricamente de la cultura negra del Pacífico reprimida, ridiculiza al padre Mera y convierte al "marimbero mayor" en un héroe étnico. Este último aparece como más fuerte que el Diablo, y por lo tanto más eficaz que el padre Mera: el héroe hizo huir al Diablo invocando al Cristo (tocó en

su marimba el himno nacional donde se menciona el nombre de Cristo), de la misma manera que los curas o los padrinos invocan credos para espantar el hechizo de alguien que ha sido poseído por una visión. Retoma así y a su manera las virtudes cristianas de lucha del Bien y el Mal, encarnado por las visiones "satánicas", como lo decía la Iglesia española durante la Inquisición. En el cortejo, las visiones se presentan neutralizadas: son una especie de decoración que dan sabor local al desfile. Es la función simbólica, en sentido amplio, que se les confiere hoy en la cultura identitaria del Pacífico, como se expresa en la ciudad: las visiones son valorizadas como entes protectores de la selva y como tradiciones morales familiares, y pierden su sentido diabólico y temible. En resumen, este es el sentido que emana del rito y de las narrativas que crean sus autores. Es una doble inversión y una importante sublimación simbólica: el marimbero vence al padre Mera, quien lo considera como un ser diabólico, y –ocupando el lugar del Padre– también vence al mismo Diablo. La metáfora es que la cultura negra resurge y derriba el mundo católico blanco, asume sus valores y sus poderes de dominación. El contenido del rito traspone así una nueva narrativa identitaria, con resonancias etnicistas y regionalistas.

El homenaje que se rinde a todas esas creencias es concebido, según una percepción estética de la cultura, como una forma de objetivación y de distanciamiento de la percepción ética, es decir, el contenido moral de las creencias en sí, cuando son íntimamente vividas por aquellos que creen o que han creído en ellas. Es lo que permite volver más "blanco" de lo que era al padre Mera. En efecto, existen numerosas leyendas que hablan de un padrecito negro, "de pelo crespito, trigueño tirando a negro"[11]. En su biografía se indica que su abuelo fue seguramente un esclavizado[12]. Esta misma distancia permite transformar las visiones en valores morales inofensivos o fetichizar la marimba de

[11] Padre Ochoa, entrevista realizada en Barbacoas, mayo 6 de 1998.

[12] Al parecer Mera nació en 1872 en Florida, un municipio cerca de Cali, y murió en Palmira en 1926 después de haber ejercido el sacerdocio en muchos lugares del litoral Pacífico. Ver J. M. Garrido, *Tras el alma de un pueblo*, Tumaco, Vicariato Apostólico de Tumaco, 1980. Más detalles sobre la leyenda del padre Mera, del diablo y del marimbero se encuentran en Michel Agier, "El Carnaval, el diablo y la marimba: identidad y ritual en Tumaco", en Michel Agier, Manuela Álvarez, Odile Hoffmann y Eduardo Restrepo, *Tumaco: haciendo ciudad. Historia, identidad, cultura*, Bogotá, Ican, I.R.D., Univalle, 1999, pp. 197-244.

Francisco Saya. Estas reelaboraciones eliminan la complejidad y la ambigüedad de los personajes y de los hechos, permiten que exista una cultura identitaria que puede ser traducida y, además, ayudan a desterritorializar, de cierta manera, un conjunto de mitos regionales unificados en un sainete inédito. Todo eso forma una *imagen* de "la cultura negra del Pacífico". El padre Mera creía en el Diablo y en las *visiones*; por eso las desafiaba: hoy, se escuchan versiones según las cuales tal vez este Padre era el Diablo "en figura de gente".

Desde que se abandona una representación bipolarizada y se restituyen las diferentes interpretaciones producidas, tanto en los ríos como en la ciudad, a propósito de todos esos personajes, se ve que el Diablo está en todas partes, y que tiene múltiples caras, en el terreno urbano y carnavalesco del Retorno de la Marimba. El propio Diablo es representado como negro, airado y cornudo, pero las narrativas locales lo describen tambien como blanco, *cholo*, de vestido caqui y con dientes de oro; por esto, la marimba y el marimbero llevan, desde hace siglos, el baile *endemoniado* de los negros. El padre Mera es una figura imaginaria del desdoblamiento y de la transgresión: cura inquisidor y encarnación de San Antonio para unos, para otros es Cristo y demonio, blanco y negro, amado y denigrado. En fin, las visiones de la Tunda, de la Viuda y del Duende son transformaciones del Diablo que representan sus fortalezas y sus debilidades. De esta manera, la multiplicidad pagana del Diablo sustituye poco a poco el contexto cristiano y el dualismo en nombre del cual la Iglesia inquisitorial lo llevó a la región hace quinientos años, dualismo que los animadores culturales urbanos ahora retoman en su estrategia identitaria.

Repetidas, reducidas, retransformadas en su circulación urbana, las leyendas del padre Mera, de la marimba y del Diablo también pueden, como "leyendas urbanas"[13], ser retocadas por cada persona y, así, reproducirse mucho más. Muchos creadores que participan o han participado en algunas actividades de grupos afrocolombianos de la ciudad, muestran varios proyectos individuales inspirados en ese saber. Algunas visiones que se cubren de harina y barro en el Carnaval, y desfilan al lado del pato Donald, de "Macho Man" (caricatura de un hombre promiscuo mediatizado por la

[13] Jean-Bruno Renard. *Rumeurs et légendes urbaines*. Paris. PUF. 1999.

televisión) o de un cura borracho y lujurioso, son el Duende con la guitarra y su gran sombrero, la Viuda, la Tunda y la Madremonte (aparición de la selva). Las comparsas se inspiran en las actividades de los grupos afrocolombianos de la ciudad pero subrayan las extravagancias del Diablo: "Carnaval del Diablo", "Currulao", "La Viuda en el carnaval", "Brujería satánica del Pacífico", "El reino infernal" (donde desfilan varias representaciones del Diablo). En esta diversificación de formas, de sentidos de la escena y de los personajes rituales del "Retorno de la Marimba", se realizan las respectivas apropiaciones de los participantes del Carnaval; esta apropiación saca al Diablo del marco religioso originario: la Iglesia católica dominadora e inquisitorial. Es allí donde se crean las condiciones de una identificación simbólica común. En la puesta en común de símbolos, en el hecho de compartir el sentido que de allí se desprende, se produce un tanto de identidad cultural, dejando detrás de ella el espectáculo de retratos y narrativas únicas, fijas y bien reflexionadas.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Para concluir, propongo abrir dos perspectivas de reflexión: la primera tiene que ver con el interés general de una crítica a la identidad cultural. La etnografía y las interpretaciones que se han esbozado aquí pueden parecer de alguna manera marginales o académicas, cuando se sabe que el tema que convoca a estos dos grupos culturales descritos, pertenecientes a dos naciones oficialmente "multiculturales" (Brasil desde 1988, Colombia desde 1991) es "luchar por mantener y reconocer su identidad cultural", discurso que se escucha de manera frecuente, y en el cual luchar por la identidad cultural parece más apremiante que cuestionar esta identidad.

Sin embargo, con los rituales entramos en el corazón de la identidad cultural, aunque es un corazón que no está establecido ni fijo. Este corazón de la identidad existe en un momento dado, en una situación dada (momento) y situaciones bastante raras, por cierto, en una cotidianidad marcada de manera contundente por procesos de individualización, conflictos, competencia o guerras. También es un corazón que no tiene que ser "preservado" o "protegido" para existir, pues este corazón de la identidad (o el "hogar" en los términos de Lévi-Strauss mencionados

anteriormente) es, de manera intrínseca, una relación en un doble sentido. Primero, es una relación entre múltiples individuos y un colectivo mediatizado por símbolos reconocidos como comunes, y se mostró que dichos símbolos pueden ser prestados de registros cuyos orígenes son muy diversos. En segundo lugar, es una relación que se establece entre lo "vivido" y lo "mostrado" en la comedia ritual: la performancia pública; la identidad está puesta a prueba en la representación; ella se forma y se transforma frente a los ojos de todo el mundo. No es más una identidad que se quiere afirmar, que se define, defiende y se protege, como si fuera una realidad en sí, un objeto sin sujetos. Asumir el riesgo de exhibir, de poner en escena los atributos culturales que se tienen por propios, específicos, es volver la identidad mucho más abierta, dinámica y, en suma, más real porque se apropia en el proceso de comunicación de ejecución pública.

La segunda perspectiva de reflexión que quisiera abrir para terminar tiene que ver con la proximidad simbólica de los personajes legendarios, santos, divinidades y espíritus, convocados a las dos escenas carnavalescas de Bahía y de Tumaco. En los dos casos se establecen correspondencias entre figuras del universo católico y figuras paganas. En Bahía, particularmente, Exú es asimilado desde los tiempos de la esclavización a la figura del Diablo; en otras partes del Brasil se identifica con San Antonio. A su vez, en Bahía, San Antonio está cerca del *orixá* del hierro y la guerra, Ogún, considerado allí como el par o el hermano de Exú. Exú es la divinidad puente entre el mundo de los humanos (*aiyê*) y el de los *orixás* (*orum*), pero también entre la casa y la calle, como se ve claramente en el rito carnavalesco de salida de *Ilê Aiyê*. En Tumaco, las leyendas del padre Mera lo asimilan en ocasiones a Cristo y en ocasiones al mismo Diablo, "El Diablo [...] que se vistió de cura", dice la canción del currulao *El Patacoré*. En la historia colombiana, el Diablo fue antes que todo una creación del sistema colonial e inquisitorial para hacer frente a los diversos cultos de origen africano y amerindio, pero los negros mismos se apropiaron de él como figura central que, aunque impuesta, es la mediadora de sus danzas y sus creencias. Este hecho permitió la existencia de un lugar simbólico común, de intercambios entre los universos cristianos y paganos, que la leyenda del padre Mera ilustra de manera paradigmática. Este último si-

gue siendo asociado a San Antonio, santo bueno, fiestero y dionisíaco, rasgos que se encuentran en un disfraz del carnaval de Tumaco (el cura ebrio y lujurioso) y en Bahía, representados por el lado "*gozón*" y fiestero de Exú, también asociado al Diablo.

Es interesante, en aras de una reflexión crítica sobre la identidad cultural, poner de relieve que el lugar central es ocupado por lo que puede llamarse figuras intermediarias, constructoras de puentes, y resaltar su utilidad relacional en los rituales descritos, inventados ambos, para mostrar y construir la identidad. Exú y el Diablo son figuras múltiples que se desdoblan en otras numerosas formas o sus transformaciones (santos católicos, espíritus, visiones de la selva), lo que permite un amplio espectro de identificación. Pero también son figuras de comunicación o interlocución que *abren los caminos* hacia la alteridad, contradiciendo una definición auto-centrada de la identidad.

Bibliografía

Agier, Michel, "El carnaval, el Diablo y la marimba: identidad y ritual en Tumaco", en Agier, M., Álvarez, M., Hoffmann, O. y E. Restrepo, *Tumaco: haciendo ciudad. Historia, identidad, cultura*, Bogotá, Ican/IRD/Univalle, 1999, pp.197-244.

_____, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Editions Parenthèses, 2000.

Aristizábal, Margarita, "El festival del currulao", en Sotomayor, M. L.(ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá, Ican, 1998, pp. 413-445.

Carneiro, Edison, *Folguedos tradicionais*, Rio de Janeiro, Funarte, 1974.

Garrido, José Miguel, *Tras el alma de un pueblo*, Tumaco, Vicariato Apostólico de Tumaco, s.d., 1980.

Leiris, Michel, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris, Plon (L'Homme, No. 1), 1958.

Lévi-Strauss, Claude (ed.), *L'identité*, Paris, PUF, 1977.

Métraux, Alfred, "La comédie rituelle dans la possession", en *Diogène*, No. 11, 1955, pp. 26-49.

Pardo, Mauricio, "Movimientos sociales y actores no gubernamentales", en Uribe, M. V. y E. Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*, Bogotá, Ican, 1997, pp. 207-251.

Renard, Jean-Bruno, *Rumeurs et légendes urbaines*, Paris, PUF, 1999.

Van Gennep, Arnold, *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981.

libres y culimochos: ritmo y convivencia
EN EL PACÍFICO SUR COLOMBIANO

Stella Rodríguez

Aquí el que más fino sea,
responde si llamo yo.
Unos dicen ahora mismo
otros dicen: allá voy.
Pero mi repique bronco,
pero mi profunda voz,
convoca al negro y al blanco,
que bailan al mismo son,
cueripardos o almiprietos
más de sangre que de sol,
pues quien por fuera no es noche,
por dentro ya oscureció.
Aquí el que más fino sea,
responde si llamo yo.

En esta tierra mulata
de africano y español
(Santa Bárbara de un lado,
del otro lado, Changó)
siempre falta algún abuelo,
cuando no sobra algún Don,
y hay títulos de Castilla
con parientes en Bondó:
vale más callarse, amigos,
y no menear la cuestión...

Fragmento de
La canción del bongó
Sóngoro Cosongo
Nicolás Guillén, 1931

Introducción

Este artículo es una etnografía sobre los *culimochos* –núcleos de poblaciones blancas que habitan la línea costera–, llamados así por las comunidades negras aledañas en la costa norte de Nariño. Por otra parte, intenta mostrar los mecanismos de convivencia que estos dos pueblos han usado con el fin de negociar su coexistencia en una misma región. Siguiendo los

aportes conceptuales del Observatorio de convivencia étnica en Colombia, que se constituyó en 1991 bajo la dirección de Jaime Arocha, la convivencia no significa ausencia de conflicto, sino que se refiere –más bien– a las rutinas que tienen algunos pueblos y personas para resolver los problemas sin apelar a la agresión, la hostilidad o la muerte[1]. Cuando nos centramos en ese lugar común que es el terror y el conflicto armado, ignoramos que el diario vivir de muchos colombianos, casi siempre anónimos, está pleno de pactos informales que convierten los avatares de la cotidianidad en conflictos pacíficos.

Los intercambios culturales y materiales, un mutuo aprendizaje, posibilitaron la coexistencia entre *libres*, es decir la gente negra, y *culimochos*, conseguida mediante dos dispositivos: por un lado, los *culimochos* adoptaron como propias las cadencias musicales y narrativas rítmicas de los libres; aquí analizo cómo se llegó a esa asimilación. El segundo componente es una aproximación a la música y el ritmo como catalizadores de las tensiones colectivas, a partir de los aportes de Benítez Rojo, quien considera que los problemas y la miseria endémicas de la región Caribe han sido compensados con la poética de la música, la danza y el Carnaval, sacrificios rituales que evitan la violencia social, manteniendo un estado general estable[2].

Sin ocultar los conflictos, este análisis muestra otra dimensión de las relaciones existentes y del contexto dentro del cual se han dado; exalto las actitudes y comportamientos que se alejan del "racismo", que –como se verá– está más cerca del orden discursivo que de la acción. Son numerosos los ejemplos de intercambios, prácticas y aprendizajes que se dan en una relación dialógica y de mutua dependencia entre ambos pueblos, donde la negociación de la convivencia parte de la dilución de los límites culturales.

---

[1] Mónica Espinosa Arango, *Convivencia y poder político entre los Andoques*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional, 1995, p. 48.

[2] Antonio Benítez Rojo, *La isla que se repite*, Barcelona, Editorial Casiopea, 1998, pp. 355-359.

A la luz de las actuales circunstancias de muerte, horror y sevicia que azotan al Pacífico, este análisis parecería inconcluso pues la coyuntura del conflicto armado en la región ha reconfigurado el mapa de relaciones sociales y étnicas. El Pacífico surcolombiano es ahora el escenario donde confluyen nuevos actores sociales y armados venidos de regiones distantes, y el espacio vacío que deja el desplazamiento lo llenan con rapidez otras poblaciones y migrantes. Estos complejos hechos merecen nuevas aproximaciones que desbordan este artículo, cuya intención es destacar algunos de los dispositivos creados por estos pueblos para solucionar las desavenencias a partir de la tradición histórica cultural, sin la intervención del Estado, de los partidos políticos y las ONG.

En Nariño descubrí que las playas de Mulatos, Vigía, Amarales y San Juan de la Costa estaban habitadas por gente de piel blanca, en un contexto geográfico en donde la mayoría de los habitantes son afrocolombianos. Desde hace más de dos centurias, los descendientes de los colonizadores del antiguo distrito minero de Iscuandé convirtieron estas tierras bajas del Pacífico en su territorio.

Como resultado de la crisis de la extracción minera mediante el sistema esclavista, las familias poderosas emigraron hacia los centros andinos urbanos como Popayán, Pasto y Cali[3]. Sin embargo, al mismo tiempo que ocurría el proceso de abolición de la esclavitud, otras familias descendientes de españoles permanecieron en la región, migraron desde los poblados en las márgenes de los ríos hacía la línea costera y se asentaron en tierras bajas y playas, rodeadas por esteros, brazos y bocanas de los ríos.

El establecimiento de los *culimochos* en el litoral obedeció a una reunión de factores como la posesión de un territorio escriturado y al desarrollo de otras actividades económicas alternativas a la explotación aurífera sin el uso de mano de obra esclava, como la agricultura, la pesca, el comercio y la carpintería naval.

[3] Germán de Granda, "Dialectología, historia social y sociología lingüística en Iscuandé, (Departamento de Nariño)", en *Estudios sobre un área hispanoamericana de población negra. Las tierras bajas occidentales de Colombia*, Bogotá, Biblioteca de Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo-Nacional México, Editorial Línea, 1977.

A esas contingencias habría que agregar, por un lado, el desarrollo particular de Iscuandé que, distanciada de la tutela de los Andes, desarrolló, gracias a su cercanía al mar, una autonomía ideológica y económica frente a Barbacoas, Pasto y Popayán[4].

Colmenares[5] ofrece otro elemento de análisis que ayuda a la comprensión del surgimiento de estos poblados. Durante la Colonia, los polos constituidos por dominados y dominadores fueron matizados por la existencia de comerciantes, sastres, jornaleros, labradores, *libres* y nobles desposeídos. La existencia de estos oficios en la zona apunta a que la historia de los *culimochos* está más ligada a sectores sociales intermedios que a los ricos propietarios de minas y esclavos.

No obstante, para los *culimochos* quedarse en la región, después de la disolución de la sociedad colonial local, debió representar un verdadero dilema a la hora de construir su identidad. Por un lado, fueron herederos directos de los prejuicios raciales que el sistema social de castas colonial instauró con éxito y que continuó siendo –durante la República– el eje de referencia primordial en la constitución de identificación y diferenciación étnica. Por otro lado, quedaron a la deriva, sin el respaldo cultural de aquella sociedad mayor dominante, aislados –al igual que los antiguos esclavos e indígenas– en un territorio de frontera que se conformó al margen del proceso de configuración nacional.

Así, tuvieron la doble y contradictoria misión de construir límites identitarios que, según la noción de Barth[6], los diferenciaran de los otros pobladores que se encontraban allí, a la vez que dependían de ellos en cuanto al manejo del entorno y las diversas técnicas productivas para garantizar su supervivencia.

Los *culimochos* son conocidos en la región como diestros carpinteros navales que poseen un territorio heredado desde la Colonia y un fenotipo racial blanco, conservado mediante el ejercicio de la endogamia. Gracias a

[4] Óscar Almario. Comunicación personal respecto a este tema, enero 25 de 2000.

[5] Germán Colmenares. *Historia económica y social de* Colombia, vol. 2. *Popayán: una sociedad esclavista 1689*-1800. Bogotá. La Carreta. 1979.

[6] Frederik Barth. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1976. p. 18.

ella, apellidos como Estupiñán, Salas, Satizábal, Paredes, Ibarra y Reina se perpetúan en estas playas sin mayor incertidumbre. En Buenaventura, uno de los polos de migración para los *culimochos* y otros grupos, el apellido Rodríguez nomina a una extensa familia conocida y tradicional cuyas características son similares.

La arquitectura náutica es un legado con el que esta gente ha obtenido reconocimiento en el litoral. La habilidad de estas familias en este arte es, quizás, tan antigua como su historia, y remite de inmediato a las actividades comerciales, navales y marinas desarrolladas por sus ancestros durante la Colonia, en las que siguen siendo, sin duda alguna, hábiles maestros. Pero no sólo son los artífices de cientos de barcos y flotas que navegan por ese mar; también son sus marinos, capitanes y maquinistas.

La construcción de barcos y el comercio marítimo son labores complementadas por la pesca de camarón. Antiguamente dominaron las artes del calandro y la línea, técnicas que sin duda aprendieron de los *libres*, al igual que las mujeres *culimochas* aprendieron de las *libres* la utilidad de plantas medicinales, el uso de condimentos para la cocina, y a realizar cultivos en azoteas. La diversidad en sus labores productivas se refleja en la cría de cerdos y vacas, así como en la fabricación de dulces, cocadas, y en el cultivo de frutales, coco y caña.

El desarrollo de estas actividades está directamente relacionado con la propiedad de un territorio colectivo, heredado y escriturado desde finales del siglo XVIII, como lo testimonia la "escritura" –colección original de documentos notariales que datan desde 1789–. Este título ha sido atesorado y guardado con celo por su antigüedad. Para ellos, allí está consignada la historia del poblamiento de la playa, los nombres de sus fundadores y las normas que los primeros habitantes instauraron para quienes vivieran en Playa Mulatos, que antiguamente incluía a Vigía y Amarales.

La "escritura" es un legado que pasa de generación en generación; varias copias de ella son guardadas por miembros de la comunidad tanto en Mulatos como en Buenaventura. Este documento ha sido fundamental en la cohesión social e identidad de la misma, pues otorga un fuerte sentido de pertenencia sobre aquellas playas.

En ese territorio los *culimochos* izaron la bandera de la piel blanca y la mantuvieron invicta evitando uniones familiares con los *libres*. Hasta hace unos cincuenta años un matrimonio mixto era impensable; quienes se atrevían a hacerlo eran censurados y en algunas ocasiones hasta rechazados por sus familiares. La endogamia fue un ejercicio riguroso para conservar un fenotipo, enaltecido desde la escala de valores de la sociedad nacional. Hoy en día estos valores están siendo rebatidos allá, y cada vez son más comunes las uniones entre *libres* y *culimochos*.

Al separarse de los *libres*, los *culimochos* no sólo actuaban de acuerdo con los patrones de discriminación existentes, sino que quizás tuvieron miedo e intentaron protegerse de una posible venganza simbólica (brujería) de los libertos, que estuvieron esclavizados y subyugados por los blancos propietarios de los distritos mineros. Y aunque los ancestros de estas familias no fueron ricos propietarios, vinculados directamente con la extracción minera, excluir al *libre* de sus límites familiares y territoriales fue un intento de silenciar la violencia sociológica que indefectiblemente produjo la esclavitud, porque el fantasma de la rebelión fue exorcizado con lentitud y dificultad.

No obstante, el aislamiento no podía ser total; así lo demuestra el que hayan compartido saberes curativos, intercambiado prácticas productivas básicas para su supervivencia, y el que los *culimochos* sean reconocidos en la región no sólo por su habilidad para la carpintería naval sino, sobre todo, por ser los mejores intérpretes de la marimba y tener las mejores cantadoras. La competencia de los *culimochos* en el currulao es de tal magnitud en la región, que Whitten[7] encontró, entre las comunidades negras de San Lorenzo, Ecuador, que cuando el glosador[8] se desempeña particularmente bien, es llamado *culimocho*.

Además de esas estrategias como antídoto contra la violencia, el olvido de la esclavitud fue parte importante en la negociación de la convivencia. Mientras los *culimochos* tuvieron que olvidarse poco a poco de las posibles represalias, los *libres* lo hicieron de la esclavitud y sus cadenas. Otras serían las relacio-

[7] Norman Whitten, Pioneros negros. *La cultura afrolatinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito, Centro cultural afro-ecuatoriano, 1992.

[8] El glosador es la primera voz masculina que conoce las canciones y las frases; además, tiene mucho talento para los cuentos y para componer décimas.

nes entre estos dos pueblos de haberse reproducido los sentimientos de rencor y venganza. Si bien la gente habla a diario de sus diferencias y hay conflictos de "piel", nunca nadie menciona o se refiere a la época de la esclavitud.

Pese a la magnitud del capítulo, ninguno de los dos grupos lo evoca. En cambio, la memoria colectiva tiene nítidas referencias de hechos como el despojo que sufrieron cuando Bolívar entregó la isla de Gorgona a Francisco D´Croz, como recompensa por su participación en las luchas independentistas. El Estado volvió a recuperarla, comprándola a las familias D´Croz y Payán, la convirtió en isla prisión, sobre lo cual hay cientos de anécdotas y recuerdos, al igual que datos y fechas exactas sobre su constitución en parque natural.

La gente puede narrar páginas enteras de los tiempos de la Violencia y sucesos locales de la Guerra de los Mil Días, la cual dejó su huella en Mulatos. Los habitantes de Vigía saben que su nombre es la herencia de una de las estratégicas puntas de la playa, la cual sirvió a los centinelas para alertar sobre todo movimiento en aquella guerra.

Por sus dimensiones e implicaciones sociales, se esperaría encontrar extensas remembranzas no sólo de la esclavitud, sino de la manumisión misma y el posterior poblamiento de las tierras bajas del Pacífico. De hecho, las personas sólo hacen evocaciones tangenciales a los tesoros y riquezas que don Carlos Olaya Salazar, el último esclavista del siglo XIX, escondió en la playa El Naranjo. Se habla de visiones, guacas y mapas, pero de nada que remita al hecho de que él fue un gran esclavista[9].

Hay un silenciamiento que "borra" en la memoria colectiva esa etapa de la historia. No es arriesgado afirmar que ese olvido se ha constituido en una pieza clave para la convivencia interétnica[10].

---

[9] Eduardo Restrepo, "Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano", en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Icanh-Colciencias, 2001, pp. 41-53. En este artículo, Restrepo trae a colación los hallazgos de Óscar Almario sobre el esclavista Carlos Olaya Salazar.

[10] Anne-Marie Losonczy, "Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó", en Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá, Fundación Natura, Ecofondo, Ican, 1999.

Pero si sobre ese episodio se calla, nadie ignora los relatos que se refieren a cómo los antiguos habitantes de las playas manifestaron su intolerancia hacia los descendientes de los esclavos, de quienes se escondían tras las rendijas de sus casas cuando llegaban a Mulatos, barrían sus pasos y botaban los vasos donde bebían agua. Estas actitudes, junto con su estricta endogamia, los llevaron a ser señalados como racistas y discriminadores.

Para muchos ha sido fácil leer las modalidades de identificación, diferenciación y jerarquización en términos raciales. De hecho, la proyección de modelos analíticos "racializados" hace que la dicotomía *negro-blanco* se superponga a *libre-culimocho*. Pese a que nos encontramos frente a un mundo que recibió el legado de la "pigmentocracia", la dinámica de identidades locales no está basada de manera exclusiva en relaciones racializadas e irreconciliables ni en posiciones extremas.

Las alusiones de Hoffmann a las "prácticas" y "valores racistas"[11] cultivados por los *culimochos* merecen una reflexión que tenga en cuenta el contexto dentro del cual se han presentado estos comportamientos. Si dentro del racismo las prácticas y saberes culturales del "otro" son juzgados como atrasadas, amorales y desordenadas, ¿cómo puede comprenderse, por ejemplo, que los *culimochos* hayan aprendido el ritmo de los *libres* hasta el punto de identificarse plenamente con el currulao? Y ¿cómo juzgar el que reclamen una tradición oral que está habitada por el Riviel, el Maravelí, el Duende, la Tunda y la misma araña Ananse? ¿Cómo se explica que sean recurrentes prácticas como la ombligada de los bebés recién nacidos, y que ombligos y placentas sean enterrados con semillas de coco, como lo hacen los *libres*? Estos intercambios simbólicos sólo pueden explicarse a partir de la intensa comunicación entre ambos pueblos, la cual va más allá de lo material.

No pretendo negar que las relaciones han sido conflictivas y que han estado viciadas por los prejuicios raciales y el estereotipo. Del mismo modo, no pueden ser ocultados los antagonismos ni las asimetrías, resultado de

[11] Odile Hoffmann, "La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)", en Marta Zambrano y Cristóbal Gnecco (eds.). *Memorias disidentes. memorias hegemónicas. El pasado como política de la historia*, Bogotá, Icanh, 2000, p. 111.

la ideología "pigmentocrática" que dominó todos los niveles de la sociedad nacional, sin mayor oposición, durante cuatro siglos y medio, en las épocas de la Colonia y la República[12].

Al considerar que los *culimochos* han estado permeados por esa lógica, resulta obvio que fuera difícil el primer momento de convivencia en igualdad de condiciones, es decir, entre poblaciones *libres*. Ellos debieron sentir una gran aflicción al verse empobrecidos, al mismo nivel de ese "otro" –antes esclavo y pormenorizado–, haciendo las mismas labores manuales, agrícolas y pesqueras para sobrevivir. En consecuencia, el mecanismo que usaron estos pobladores para reconstruir su identidad fue resaltar la alteridad ya existente. Además de tener la propiedad colectiva reconocida sobre su territorio, tenían en sus cuerpos los rasgos de un pueblo eurodescendiente; por tanto, evitando el mestizaje quisieron mantener su fenotipo. Por otro lado, se alejaron del culto católico-religioso que con reverencia y fervor practican los *libres*, quienes son calificados por los *culimochos* como "fanáticos y supersticiosos". Ésta puede ser una de las razones por las cuales no hay iglesia o capilla en Mulatos, a diferencia de otros caseríos.

Finalmente, para acrecentar y autentificar aquel estatus, se crearon particulares narraciones sobre su historia, la llegada a las playas y sus fundadores. En la región son populares las referencias a sus orígenes vascos, de cuyos ancestros cantábricos habrían heredado el arte náutico[13]; unas historias cuentan que son descendientes de vikingos que llegaron antes que los españoles[14] y otras, que ellos sólo eran marinos de un gran galeón que iba de Perú a Panamá y encalló en un estero cuando huía de los piratas. A partir de estas historias, que acentúan la diferencia, se construyó una identidad en la que enfatiza su habilidad para la marina y la arquitectura naval.

---

[12] Mauricio Pardo, "Movimientos sociales y relaciones interétnicas", en Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (investigadores), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Cerec, Serie Ecológica, No. 11, Ecofondo, Serie Construyendo el futuro, No. 3, 1996, p. 301.

[13] Óscar Olarte, *Prisioneros del ritmo del mar*, Cali, Editorial mi propio bolsillo, Talleres de Feriva, 1988.

[14] Alfredo Vanin, "Mitopoética de la orilla florida", en Adriana Maya, *Los afrocolombianos*, tomo IV, *Geografía humana de Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997, pp. 265-270.

Sin embargo, esa construcción de identidad es compleja de analizar. "Blancos" desde una perspectiva andina, ellos se consideran a sí mismos como "mulatos", conforme se llama su playa y como los reconocen los mismos *libres*. La contradicción radica en que mulato es una categoría racial creada en la Colonia para significar la fusión de piel "blanca" y sangre "negra"[15]; justamente la oposición de la imagen que sobre sí han querido proyectar. Esta autodefinición, que abre muchos interrogantes, no afirma una síntesis racial, pero tampoco niega la convivencia social que tiene lugar en la costa nariñense.

Estereotipo y convivencia

Desde una perspectiva histórica, el desarrollo de las relaciones interétnicas es conflictivo debido a las interferencias que se originan en la interacción social. La selección o sustitución de elementos culturales y el curso que toman éstos en su integración al marco de las estructuras sociales implican un estado de conflicto[16].

Los grupos étnicos se consolidan en la oposición y el contacto con otros grupos, y no por su aislamiento geográfico o exclusividad territorial[17]. Las relaciones interétnicas son reguladas por dos mecanismos: por un lado, existe un conjunto de preceptos que codifican las situaciones de contacto y permiten la articulación y armonía en algunos dominios y, por otra parte, un grupo de sanciones que prohíben o restringen la interacción interétnica en algunos sectores, aislando segmentos de la cultura de posibles confrontaciones o modificaciones[18]. El intercambio de conocimientos y el aprendizaje de técnicas productivas son un ejemplo de lo primero; las restricciones matrimoniales, de lo segundo.

---

[15] Manuel Lucena Samoral, *Los códigos negros de la América española*, Universidad de Alcalá, Ediciones Unesco, 1996.

[16] Claudi Esteva Fabregat, *Estado, etnicidad y biculturalismo*, Barcelona, Ediciones Península, 1984, p. 14.

[17] Frederik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, *op. cit.*

[18] Ibíd., p. 18.

En esa convivencia, el conflicto se genera, entre otras razones, por contrastes culturales que llevan a comparaciones, juicios por superioridad, prácticas discriminatorias y el ejercicio de estereotipos que ridiculizan o subvaloran al "otro". Pueden estar presentes la desconfianza, la insolidaridad, la subordinación, y llegar hasta extremos como la guerra y la violencia[19].

A menudo, cuando se juzgan los estereotipos, se pasa por alto que para la construcción de la "mismidad" es fundamental la constitución de la "otredad", y allí tienen lugar imputaciones y calificativos destructivos sobre los comportamientos y tradiciones de los pueblos diferentes. Sin embargo, esas valoraciones negativas –en parte imaginarias– cimientan la positividad del sujeto étnico, permiten y orientan la interacción en el contexto interétnico[20].

Las definiciones étnicas buscan marcar la diferencia mediante la exaltación de los defectos del "otro". Estas atribuciones estereotipadas suelen manifestar las tensiones existentes mediante burlas, insultos o agresiones verbales. A primera vista, las etiquetas que caricaturizan son provocadoras y pendencieras; sin embargo, estos estigmas no son tan nocivos, ya que permiten conjurar la violencia y que las tensiones acumuladas salgan sin mayor represión.

Por ejemplo, los *libres* siempre están haciendo burlas y chistes sobre los *culimochos* y su manera de ser; "todo culimocho tiene algo de pastuso" es una expresión común para referirse a cierta "incapacidad" de ellos para comprender bromas y chistes de doble sentido. Los *libres* opinan, además, que los *culimochos* son poco aventajados y muy tímidos en cuestiones relativas al amor y al sexo, son aburridos, muy serios y conservadores; además hacen sátiras sobre su marcada endogamia, acusándolos de "pecadores" por "incestuosos", poco creyentes y religiosos. Muchos *libres* piensan que como consecuencia de la endogamia, Dios ha castigado a los mulateños haciendo que, con los maremotos, el territorio de Mulatos tienda a desaparecer, como ha ocurrido en otras playas de *culimochos* ya desaparecidas, como Boquerones, Domingo Ortiz, Los Reyes y la actual San Juan de la Costa, varias veces reubicada.

---

[19] Claudi Esteva Fabregat, *op. cit.*

[20] Ibíd., p. 41.

En ese nivel discursivo, los *culimochos* consideran a los *libres* poco hábiles en las artes náuticas –aunque son buenos pescadores y músicos–, muy "mañosos" y "viciosos", "toman demasiado trago, fuman y juegan en exceso", son "incontenibles" en cuanto al sexo se refiere, "dicharacheros" y "mentirosos" para conquistar a las mujeres. En el aspecto religioso, como ya lo había dicho, los consideran "fanáticos" e "idólatras".

Este discurso, que funciona con cierto arraigo en la mentalidad de la gente, es producto de un largo proceso de aprendizaje que se traduce en estigmas difíciles de "desmontar", pero que no son un impedimento para la convivencia. Y aunque el problema de las nomenclaturas y las representaciones mutuas queda sólo esbozado, es interesante ver la contradicción que hay entre un discurso excluyente y unas prácticas incluyentes. Así, frente a la posibilidad de que las diferencias y pleitos desencadenen en una perpetua rivalidad, los pueblos del Pacífico desarrollaron la estrategia simbólica compartida que "[...]consiste en apropiarse de elementos inmateriales propios de la identidad del otro [...]". Las faenas de pesca compartidas, la interdependencia entre ambos saberes médico-curativos, la fluidez en las redes de intercambio en el comercio local de productos entre costa y ríos, y la comunión de los mismos ritmos narrativos y musicales logran que "[...] una vez incorporados a la identidad propia, [se reduzca] su alteridad y al mismo tiempo, [que] sirven de defensa y de pantallas simbólicas contra un peligro intraétnico[...]". El intercambio simbólico instaurado entre negros e indígenas del Chocó es otro ejemplo de una solución cultural alternativa a la violencia[21].

Ritmo, diga usted...

La convivencia depende, además, de los pactos de no-agresión, de las llamadas "fronteras móviles", las cuales pueden interpretarse como la transición de un sujeto entre una o más territorialidades, lo cual deviene en una fluctuación constante de elementos culturales y en una transgresión de los

[21] Anne-Marie Losonczy, "Hacia una antropología de lo interétnico: una perspectiva negro-americana e indígena", en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, ICAN, 1997, p. 264.

límites territoriales[22]. Estos trueques permiten que una cultura impregne a otras, al mismo tiempo que se deja habitar por ellas, pero conservando sus perfiles distintivos. Lo anterior da como resultado la creación de un territorio en el cual cada uno de los componentes étnicos introduce su patrimonio cultural y lo lleva a formar parte del horizonte de los demás.

El ritmo del libre fue uno de esos elementos inmateriales del que se apropiaron los *culimochos*. A pesar de la edificación de límites que quisieron establecer, no pudieron resistirse a los encantos de las melodías negras, hasta el punto de ser considerados como los mejores intérpretes del currulao. Al toque de marimba, cununo y bombo le imprimen la misma percusión que un *libre*, y se apropian de la danza con sensualidad y cadencia. Cantan arrullos en las novenas de Navidad, hacen rondas llenas de ritmo y juegos de palabras que su narrativa rítmica traduce luego en glosas, décimas y adivinanzas.

De cierta manera, ese sistema de códigos comunes muestra el otro lado de una relación que se ha calificado como tirante entre dos pueblos. El ritmo inscrito en el lenguaje, la música, los mitos y la danza lleva, además, al desahogo de la tensión social y a la catarsis de la violencia colectiva[23].

Sin embargo, el ritmo no está restringido únicamente a la percusión y la música, sino que se halla también en la manera de caminar y de expresarse, en los colores, sabores y olores de la comida, así como en la arquitectura, la palabra y las creencias religiosas; además, tiene lugar en las voces humanas, los ruidos de los animales, los ciclos del mar y la naturaleza[24].

Para pescar y cultivar, los *culimochos* también se hicieron a los ritmos de la naturaleza inscritos en las fases lunares y en las pujas y quiebras del mar. Conocen los periodos de apareamiento y las épocas de nacimiento y desove de peces, camarones, pianguas, jaibas y tortugas, que una vez capturados

---

[22] Patricia Vargas. *Los emberá y los cuna: impacto y reacción ante la ocupación española. Siglos XVI y XVII*, Bogotá, Cerec, Ican, 1993.

[23] Antonio Benítez Rojo. *La isla que se repite*. Barcelona, Editorial Casiopea, 1998, p. 105.

[24] Ibid., p. 104.

son intercambiados en las redes de comercio local[25] con los *libres* de los ríos, quienes venden chontaduro, plátano, malanga, cepa y naidí. Habría que agregar que de no ser por dicho comercio entre costa y río, la construcción naval no habría sido posible, porque son precisamente las comunidades ribereñas las que proveen de madera a los *culimochos* para su oficio.

Así, al intercambiar elementos materiales e inmateriales de la cultura del "otro", la gente logró restringir la agresión y comprimir las diferencias. Como diría Lozonczy, "[...] todo ocurre como si se tratara de una guerra simbólica de rehenes: captura recíproca de ítems simbólicos del otro, tanto para desarmarlo gracias a su asimilación parcial como para reproducir, por su mediación, la identidad propia y la de sus límites"[26].

Pacificaribe

Para Benítez Rojo, el ritmo es común a todos los pueblos del Caribe; todos están inmersos en un sistema no predecible, caótico y ruidoso, sin centro, ni límites, bordeado por procesos asimétricos, y a la vez lleno de regularidades, ruidos y opacidades que se repiten[27].

Este autor definió el mundo caribeño como una gran "área rítmica" turbulenta y anárquica, pero a la vez llena de regularidades culturales y sociales donde el ritmo es el elemento común que une a todo el Caribe. Esa ritmicidad fue constatada desde muy temprano. Por ejemplo, en el siglo XVI, el viajero Père Labat, presenció danzas y bailes populares en los cuales participaban los negros esclavos y libertos, los criollos blancos e incluso hasta religiosos de algunas islas caribeñas[28].

El ritmo es un catalizador de la agresión social. Así lo demuestra el que los hechos que han golpeado al Caribe históricamente, como descu-

---

[25] Claudia Leal, "Manglares y economía extractiva", en Adriana Maya, *Los afrocolombianos*, Tomo IV, *Geografía humana de Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, pp. 265-278.

[26] Anne-Marie Lozonczy, *op. cit.*, p. 265.

[27] Antonio Benítez Rojo, *op. cit.*, pp. 40-150.

[28] Ibid., p. 189.

brimiento, esclavitud, plantación, minería, desigualdad económica, choque de discursos raciales o de clase, jamás han originado una gran guerra. Para Benítez Rojo, la violencia social no se ha apoderado del Caribe gracias a que la expresividad sentimental y teatral del *performance* y el Carnaval permiten que la improvisación y el ritmo se conjuguen en una escenificación permanente de la vida cotidiana, que logra canalizar la tensión colectiva[29].

El Pacífico colombiano se halla inscrito en esta dinámica del Caribe, no sólo por tener esas semejanzas rítmicas, culturales e históricas, sino también por los lazos geográficos, muchas veces ignorados, que existen entre ambos puntos.

> El primero [...] es el río Atrato que nace en el interior del Chocó biogeográfico, pero desemboca en el golfo de Urabá, hito de enorme importancia geopolítica en el Caribe, debido a su proximidad con el canal de Panamá[...]El segundo medio está por cartografiarse con el detalle que merece: consiste en los ires y venires de los marineros que —por lo menos durante el último siglo— mantienen conectados a Guayaquil y a Buenaventura con Colón y Cartagena[...][30].

A ello habría que agregar que músicos de ciudades como Quibdó y Buenaventura han hecho aportes significativos a la salsa y a otros ritmos caribeños[31].

Podría decirse del ritmo que es una característica inconsciente que se halla en el interior del ser caribeño y forma parte del flujo interno del individuo para vivir, hacer y bailar la música. Es aquello que literalmente "se lleva en la sangre", cuya transmisión se logra a partir de la inmersión de los individuos en patrones culturales repetitivos[32].

---

[29] Ibid., pp. 26-357.

[30] Jaime Arocha, "Los afrocaribeños del litoral pacífico", en Jesús Martín Barbero, Fabio López de la Roche y Ángela Robledo (eds.), *Cultura y Región*, Bogotá, CES, Universidad Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura, 2000, p. 181.

[31] Ibid., p. 180.

[32] Antonio Benítez Rojo, *op. cit.*, p. 407.

La expresividad teatral, tan propia del Caribe, permite que se dramatice, musicalice y coloree la realidad cotidiana con todos sus problemas y aciertos. Entonces, la función de fiesta y carnavales es "[...]elaborar diálogos estéticos, polifonías poéticas, coreografías de la denuncia y escenificaciones para la catarsis [...][33] donde el lenguaje de las emociones delimita espacios que, por excelencia, sirven a la resolución del conflicto por fuera de los aparatos estatales.

Espacios como los bailes de marimba, por ejemplo, permiten que salgan a flote las tensiones, y que allí mismo, mediante el baile, el canto y la burla, se enfrenten las ofensas que se manifiestan en la brujería, la discriminación o la infidelidad, en un ambiente dionisíaco y ritual. Con estos mecanismos informales la gente dirime el conflicto al comunicar sus problemas, y la comunidad en su totalidad experimenta una catarsis que permite el desahogo de los improperios, mediante la canalización de las energías, además de la reafirmación de sus lazos de alianza. De ahí la importancia de los festejos y las ceremonias, los cuales desempeñan un gran papel en el arbitraje de los conflictos, tanto internos como de las comunidades con actores externos[34].

Para el caso del Pacífico surcolombiano, las celebraciones de fin de año tienen un papel preponderante: allí el ritmo se manifiesta en la novena navideña, la Nochebuena, la despedida del año viejo y en los currulaos del 6 de enero. Otro ritmo menos alegre se visibiliza en arrullos, alabaos y chigualos, cantos con los que se acompañan los velorios de adultos y niños, así como la Semana Santa. Aunque los *culimochos* dan más importancia a las fiestas patrias y los *libres* a las patronales, ambas manifestaciones están llenas de mucha fuerza, emotividad, y su celebración tiene enorme poder de convocatoria. Exceptuando los motivos patrios, las demás celebraciones poseen algunos elementos hispano-católicos que los esclavos aprendieron durante la evangelización colonial. Esas ense-

---

[33] Jaime Arocha, *op. cit.*, p. 172

[34] Mónica Espinosa Arango, "En busca de un diálogo posible para el medio Caquetá. Hacia una etnografía de la paz", en *Museológicas*, revista del Museo Antropológico de la Universidad del Tolima, Ibagué, vol. 1, No. 1, enero-junio, 1993.

ñanzas no fueron tomadas al pie de la letra, ya que los *libres* las reelaboraron y recrearon con significados propios que van más allá de la simple reproducción pasiva del cristianismo.

La inclusión de estos elementos construidos y resignificados por los *libres* revela el "despojo" que los *culimochos* hicieron de la cultura dominante para aprehender la de los *libres*. Al ceder en este terreno, los *culimochos* sellaron un pacto de no agresión. En el interior de las comunidades negras, el ritmo cumple el papel de renovador de los lazos colectivos, a la vez que amplía los márgenes de tolerancia frente a situaciones dramáticas como la exclusión o el recuerdo de la esclavitud.

Lo primordial de la celebración y teatralización es que son canales abiertos cuya efectividad reside en la inmediatez del diálogo estético entre ejecutantes y espectadores[35]. De este modo, las glosas y rimas de los cantos van expresando el sentir del momento y recibiendo la respuesta rápida y cercana del público. El baile de marimba no es un evento discreto con una concurrencia pasiva. Por el contrario, los descansos y relevos de los músicos y cantadoras obliga a que el papel entre intérpretes y audiencia se rote constantemente, lo cual obliga a que todos sean participantes activos.

Sin embargo, estos mecanismos no institucionales de arbitraje en los procesos locales están cambiando. Sin entrar a tocar los efectos inmediatos del conflicto armado en la región, los espacios de expresión abiertos y masivos comienzan a ser relegados por la tecnología a reuniones en lugares más íntimos, presididas por televisores y equipos de sonido que satisfacen los gustos particulares por melodías foráneas. Cada vez es más frecuente que una *manito de arrullos* se suspenda, o se acabe temprano, ante la impotencia de cantadoras y marimberos para competir con la potencia y el volumen de otros ritmos, también caribeños, como vallenatos, merengues y tecnocumbias reproducidos por CD.

Con los avances de las telecomunicaciones, "[...] el carácter dialogante de las celebraciones va desapareciendo y, con él, las opciones de hacer

[35] Antonio Benítez Rojo, *op. cit.*

explícito el descontento social y tramitarlo mediante estéticas de color, humor y música"[36]. La introducción de tarimas, pantallas chicas y gigantes, y parlantes en las presentaciones en vivo y en el interior del hogar restringe la comunicación e interacción del público con los artistas. Los primeros pasan de interlocutores a espectadores pasivos, y los ejecutantes dejan de tantear la aprobación popular y callejera inmediata[37].

Finalmente, cada vez son más comunes las reuniones formales presididas por entidades oficiales como el Ministerio del Medio Ambiente, corporaciones regionales y ONG con un orden del día establecido, discursos preparados, talleres y charlas dirigidas por profesionales, que desplazan los mecanismos locales y consuetudinarios[38]. Aunque su presencia no amaina cierta ritualidad en el convivir, sí tiende a modificar los dispositivos tradicionales que no involucraban la presencia de terceros. No obstante, las transformaciones que dicha intervención ha causado está aún por cartografiarse.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En estas páginas he querido mostrar que los *culimochos* y los *libres* han mantenido sus límites identitarios a partir de su articulación y oposición con el "otro", ya que la definición de una identidad necesita siempre un sistema de referencias grupales[39]. Por ello, la certeza de que la existencia de ese "otro" es fundamental para la existencia propia sigue siendo parte de ese conjuro contra la violencia, el odio y el rencor.

La convivencia entre *libres* y *culimochos* es un ejemplo de cómo la diversidad cultural propaga las iniciativas para resolver conflictos al margen de las instituciones formales y la violencia[40]. Pese a los mutuos resquemores,

---

[36] Jaime Arocha, "Gestos para un destino de paz", en *Palimpsestvs*, No. 1, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2001, pp. 168-177.

[37] Ibíd.

[38] Odile Hoffmann, "Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie)" en revista *Autrepart. Logiques identitaires, logiques territoriales*, Paris, Ed. Ird y L'aube, 2000, pp. 33-51.

[39] Frederik Barth, *op. cit.*

[40] Jaime Arocha, "Gestos para un destino de Paz", *op. cit.*

prejuicios y temores, los códigos culturales compartidos –por ejemplo, las cadencias rítmicas– funcionan como una pantalla contra la agresión, a la vez que permiten canalizar y mediatizar las diferencias. Cualquier intento de agresión es procesado por el bullicio de los festejos y las celebraciones que transforman la energía en un ritmo fluido y distensionado.

Bibliografía

Almario, Óscar, E-mail, enero 25 de 2000.

Arocha, Jaime, "Los afrocaribeños del litoral Pacífico", en Jesús Martín Barbero, Fabio López de la Roche y Ángela Robledo (eds.), *Cultura y Región*, Bogotá, CES, Universidad Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura, 2000, pp. 180-208.

_____, "Gestos para un destino de paz", en *Palimpsestvs*, No. 1, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2001, pp. 168-177.

Barth, Frederik, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1976.

Bateson, Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Buenos Aires, Ediciones Lolhé-Lumen, 1996.

Benítez Rojo, Antonio, *La isla que se repite*, Barcelona, Editorial Casiopea, 1998.

Colmenares, Germán, *Historia económica y social de Colombia*, Vol. 2, *Popayán: una sociedad esclavista 1689-1800*, Bogotá, La Carreta, 1979.

De Granda, Germán, "Dialectología, historia social y sociología lingüística en Iscuandé (Departamento de Nariño)", en *Estudios sobre un área hispanoamericana de población negra. Las tierras bajas occidentales de Colombia*, Bogotá, Biblioteca de Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, Nacional México, Editorial Línea, 1977.

Espinosa Arango, Mónica, "En busca de un diálogo posible para el medio Caquetá. Hacia una etnografía de la paz", en *Museológicas*, revista del Museo Antropológico de la Universidad del Tolima, Ibagué, vol. 1, No. 1, enero-junio, 1993.

_____, *Convivencia y poder político entre los andoques*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional, 1995.

Esteva Fabregat, Claudi, *Estado, etnicidad y biculturalismo*, Barcelona, Ediciones Península, 1984.

Hoffmann, Odile, "La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)", en Marta Zambrano y Cristóbal Gnecco (eds.), *Memorias disidentes, memorias hegemónicas. El pasado como política de la historia*, Bogotá, Icanh, 2000, pp. 97-120.

Leal, Claudia, "Manglares y economía extractiva", en Adriana Maya, *Los afrocolombianos*, Tomo IV, *Geografía humana de Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, pp. 265-278.

Losonczy, Anne-Marie, "Hacia una Antropología de lo inter-étnico: una perspectiva negro-americana e indígena", en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, ICAN, 1995, pp. 253-278.

Lucena Samoral, Manuel, *Los códigos negros de la América española*, Universidad de Alcalá, Ediciones Unesco, 1996.

Olarte, Óscar, *Prisioneros del ritmo del mar*, Cali, Editorial Mi propio bolsillo, Talleres de Feriva, 1998.

Pardo, Mauricio, "Movimientos sociales y relaciones interétnicas", en Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (investigadores), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Cerec, Serie Ecológica, No. 11, Ecofondo, Serie Construyendo el futuro, No. 3, 1996.

Rodríguez, Stella, *Piel mulata, ritmo Libre. Identidad y relaciones de convivencia interétnica en la costa norte de Nariño*, trabajo para optar el título de antropóloga, Bogotá, Área curricular de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2001.

Vanin, Alfredo, "Mitopoética de la orilla florida", en Adriana Maya, *Los afrocolombianos*, tomo IV, *Geografía humana de Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997, pp. 265-270.

Vargas, Patricia, *Los emberá y los cuna: impacto y reacción ante la ocupación española. Siglos XVI y XVII*, Bogotá, Cerec, Ican, 1993.

Whitten, Norman, *Pioneros negros. La cultura afrolatinoamericana del Ecuador y Colombia*, Quito, Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 1992.

negro/a no hay tal cosa: una lectura ideológica de la canción "ME GRITARON NEGRA" DE VICTORIA SANTA CRUZ[1]

Victorien Lavou

Dedico este estudio a Nina S. de Friedemann

En la Colombia de hoy, la categoría negro es polémica tanto en círculos académicos como políticos. Como categoría socialmente construida es, por lo menos, estigmatizadora y excluyente, puesto que condena y discrimina: "Tú eres negro", "sale nègre", "nigger", "tienes rasgos negroides", "el conde negro", "tu abuela es negra". Por otra parte, existen descendientes de esclavizados que prefieren ser llamados y autodenominarse afrocolombianos o simplemente *libres* como lo hacen en el Chocó biogeográfico. Tal identificación negativa hace que, en este país, la categoría "negro" sea un punto de discusión entre escuelas académicas y adalides de los movimientos sociales[2].

---

[1] Victoria Santa Cruz, "Me gritaron negra", en el volumen *Ritmos y aires afroperuanos*, Perú, producido y distribuido por Discos Hispanos del Perú años 60, 1995.

[2] Ver al respecto Juan de Dios Mosquera, *Las comunidades negras en Colombia*, Medellín, Editorial Lealón, 1985; Jaime Arocha, *Ombligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, Bogotá, CES, 1999a; Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 1997; Nina S. de Friedemann, "Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad", en Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, Bogotá, Etno, 1984; Adriana Maya, "Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810", en Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos, Geografía humana de Colombia*, tomo VI, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998b; Eduardo Restrepo, "Territorios e identidades híbridas", en Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*, Bogotá, Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología, 1999.

La categoría "negro" comporta una lucha de reivindicación social y de construcción identitaria: "*Soy negro/a*", "*somos negro/as*". Desde luego, no se trata de buscar hasta el cansancio un término medio entre las dos posturas reseñadas, sino de recordar que en la categoría "negro" subyace una carga histórica, semántica e ideológica que la ha convertido en una apuesta epistemológica, la distinción puntillosa en la tradición crítica anglosajona entre *blackness* y *darkness*; entre *noir*, *homme de couleur* y *nègre* en Francia y sus ex colonias; entre negro, moreno y hombre de color en muchos países latinoamericanos. En Colombia la reforma de la Constitución de 1991, y en especial la Ley 70 de 1993, reconoce y otorga derechos políticos, económicos y culturales con una previa demostración de la existencia de una etnia negra, imaginaria o fantasmática, a las "comunidades negras".

No estamos entonces ante un mero problema de terminología, o de búsqueda de lo políticamente correcto, como se puede creer. La canción de Victoria Santa Cruz ofrece un asidero idóneo para abordar la problemática de la construcción y reafirmación de una identidad "negra" a partir del caso peruano, permitiendo así debates reposados, mediante una confrontación con lo que se da, por ejemplo, en Colombia.

¡Me gritaron negra!

Tenía siete años apenas
apenas siete años,
qué siete años,
no llegaba a cinco siquiera.

De pronto unas voces en la calle me gritaron, ¡negra!
¡Negra, negra, negra, negra, negra, negra, neeegra!
¿Soy acaso negra?, me dije. ¡Sí!
¿Qué cosa es ser negra? ¡negra!
Y yo no sabía la triste verdad
que aquello escondía, ¡negra!
Y me sentí negra, ¡negra!
Como ellos decían, ¡negra!
Y retrocedí, ¡negra!

Como ellos querían, ¡negra!
Yo vi en mis cabellos y mis labios gruesos
Y mi liá pelada, mi carne tostada,
y retrocedí, ¡negra!
y retrocedí.
¡¡Negra, negra, negra, negra,
negra, negra, neegra!!
¡¡Negra, negra, negra, negra,
negra, negra, neegra!!
¡Negra!

Y pasaba el tiempo,
y siempre amargada,
seguía llevando a mi espalda
mi pesada carga
y cómo pesaba...

Me alacié el cabello,
me polveé la cara,
y entre mis entrañas
siempre resonaba la misma palabra. ¡Ah!
¡¡Negra, negra, negra, negra,
negra, negra, neegra!!

Hasta que un día que retrocedía,
retrocedía y que iba a caer,
Negra, negra, negra, negra,
Negra, negra, negra, negra
Negra, negra, negra, negra,
Negra, negra, nee... ¡y qué!

Y qué, ¡negra!, sí, ¡negra!, soy, ¡negra!,
¡negra! ¡negra! ¡negra soy!,
¡negra!, sí, ¡negra!, soy ¡negra!,
¡negra! ¡negra soy!
De hoy en adelante, no quiero

laciar mi cabello, no quiero.
Y voy a reírme de aquellos
que por evitar según ellos
que por evitarnos algún sinsabor
llaman a los negros gente de color.
Y de qué color, negro,
Y qué lindo suena, negro
Y qué ritmo tiene,
Negro, negro, negro, negro
Negro, negro, negro, negro
Negro, negro, negro, negro
Negro, negro, ¡al fin!

Al fin comprendí, ¡al fin!
Ya no retrocedo, ¡al fin!
Ya avanzo segura, ¡al fin!
Avanzo y espero, ¡al fin!
Y bendigo al cielo porque quiso Dios
tener lo azabache puesto en mi color
y ya comprendí, ¡al fin!
Ya tengo la llave.
Negro, negro, negro, negro
Negro, negro, negro, negro
Negro, negro, negro, negro
Negro, negro, ¡negra soy!

"Me gritaron negra" convoca la bipolarización o la doble identificación a la cual se aludía anteriormente. En efecto, a un discurso interpelativo condenatorio que se mofa de los rasgos físicos tradicionalmente retratados como esenciales del negro o de la negra, responde otro discurso desafiante que revalida a la negra y que asume plenamente esos mismos rasgos discriminados. La pregunta que surge es la siguiente: ¿El hecho de dar vuelta a una categoría condenatoria con miras a una autodefinición, "*Negra soy*" dice la canción al final, manifiesta lo que se ha dado en llamar *sugar mentality* o es manifestación de otros elementos?

También es necesario señalar, en la canción, el paso de una dimensión individual: "Yo", niña negra de siete años, a otra colectiva: "Nosotros", negros. Este paso da cuenta de algo importante que está ocurriendo en América Latina, en Brasil y en el Caribe, en las últimas décadas.

Se deben traer a colación los hallazgos de la geógrafa Odile Hoffmann, quien durante varios años realizó trabajo de campo en el Pacífico colombiano. En un texto de amplia difusión, la autora escribe que las nuevas condiciones de acceso a la tierra y al territorio suscitan una intensa redefinición identitaria en el Pacífico colombiano:

> Negros que hasta ahora no se habían denominado como tales en sus propios medios culturales y sociales, y que antes se definían como *libres* o de los ríos que habitan desde hace más de un siglo sin títulos de propiedad, se *convierten en negros* para garantizarse una relativa seguridad territorial, de acuerdo con la Ley 70 de 1993 que prevé la concesión de títulos de propiedad colectivos a las *comunidades negras* del Pacífico. Por los mismos motivos algunos blancos se asocian a los negros de manera estratégica, como ocurre en el alto Mira, Tumaco. Otros cambian de manera intempestiva sus valores racistas, como ocurrió en la costa norte de Nariño. Mestizos de todo tipo, muchas veces próximos –étnicamente hablando– a los indios, se reinvidican "negros" después de reflexiones y discusiones, causando reacciones de incomprensión e irritación tanto en sus vecinos como en los funcionarios blancos[3].

Así que no es sólo el sol o el clima, ni mucho menos la fantaseada condena originaria, la maldición de Cham[4], lo que hace que uno nazca negro/a o se vuelva negro/a. Intervienen en la conformación-definición del negro y de la negra otros factores menos climáticos o blanco-bíblicos, pues se originan en la Historia, en las relaciones sociales cotidianas. Se comprueba nuevamente lo que afirmaba el intelectual martiniqués Édouard Glissant: "*Sans le Noir il y aurait un suspens d'identité dans les Amériques*". Esto

---

[3] Odile Hoffmann, "La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)", en Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (eds.), *Memorias hegemónicas. memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Icanh-Universidad del Cauca, marzo de 2000 pp. 97-120.

[4] Lluís Sala-Molins, *Le code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1997, p. 120.

significa que a partir de su presencia se originó la *miscegenación* entre negros, blancos e indígenas. Por otra parte, el "negro" es la frontera interna imaginaria a partir de la cual inmensas capas de la población latinoamericana se definen o se autodefinen individual o colectivamente.

En el primer semestre del año 1998, impartí en el marco del programa de literatura latinoamericana, en la Universidad de Perpignan donde soy profesor, un curso basado en la novela de Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*. El objetivo pedagógico que pretendía alcanzar era doble, y desde luego articulado.

En primer lugar, se trataba de resituar la novela dentro de sus "contextos" de producción, como lo diría el mismo Carpentier[5], esto es, hacer entender a mis alumnos que Carpentier no procura, pese a algunas de sus declaraciones, pintar o reflejar fielmente una historia dolorosa e históricamente lejana sino, de alguna manera, llamar la atención sobre la gran invisibilización u ocultación de la historia heroica de los negros en la historiografía de Haití, en particular, y de América Latina en general. Están por establecerse y justipreciarse los impactos que tuvo la revolución de Haití en la América colonial y actual.

De manera que *El reino de este mundo* deja de ser un mero recuento más o menos fidedigno de datos históricos relativos a la revolución liderada por los propios negros esclavos, para convertirse en una verdadera apuesta simbólica en la que se pueden leer discursos contradictorios, evaluaciones críticas, por ejemplo. La segunda meta que me proponía era replantear categorías conceptuales con las cuales se ha pensado y se sigue pensando lo negro, el negro.

En el primer curso hablé con mis alumnos en detalle de estas dos metas, y también les propuse una bibliografía crítica mínima, un ritual más o menos grato que forma parte de nuestra práctica docente en Francia y, seguramente, en otras "ciudades letradas" en el mundo, como diría Ángel Rama. Después inicié la clase diciendo que para mí no existía el "negro".

Noté en mis educandos una perplejidad legítima por cuanto quien afirmaba esto formaba parte de los que son designados "negros". Naturalmen-

[5] Alejo Carpentier, "Problemática de la actual novela latinoamericana", en *Ensayos* (Obras completas), Siglo XXI Editores, 1990, pp. 11-44.

te les costaba compartir mi postulado inaugural. Su reacción, por lo demás genuina, funcionaba en este caso como un espejo que debería devolverme mi propia imagen de negro. ¿Qué será usted entonces si no es negro?

La reacción de mis alumnos señala de manera lamentable cómo una categoría sumamente tergiversada llega, por caminos no tan bifurcados, a difundirse y convertirse en algo "natural" y, más que nada, a definir una etnia y, por tanto, a constituir una identidad: "Tú eres negro/a aunque no lo quieras o no lo sepas" o reivindicada: "Soy negro/a y me siento orgulloso/a de serlo.

Me vi entonces obligado a reformular mi aserción inicial enfatizando en que lo que se llamó "negro", como el "indio" en otro caso, sólo existió en determinadas circunstancias históricas para ratificar una lógica de deshumanización junto con una explotación esclavista y colonialista. Les di dos ejemplos que recalcan la génesis histórica de la categoría "negro/a": en el hemisferio occidental no existían "indios", como tampoco había "negros" en África. Ni uno solo de ellos. Mas el interés de explotación de los colonizadores exigía su existencia y de este modo fueron creadas las especies fantasmas de "indios" y "negros"[6].

Los negros fueron una invención de los blancos europeos. En el África subsahariana jamás ha existido, ni antes ni ahora, una etnia negra sino una multitud de etnias y naciones. Para diferenciar un África cristiana –entre la historia y el mito–, Etiopía y un África pagana y salvaje, al sur del Sahara y, sobre todo, en relación con la esclavitud, se construyó la etnia negra en el imaginario colectivo europeo. La categoría "negro" fue inventada e impuesta desde una también inventada etnia "blanca" construida por el contraste con aquella, unificando supuestamente las muy distintas etnias europeas dominantes. La naturalización de la esclavitud está en la base de ambas construcciones socioculturales para las que determinadas características corporales, reales o imaginadas, marcan el destino a una potencial esclavitud o una real o quimérica libertad[7].

[6] Roberto García, "¿Qué es el indio?", en *1492-1992 La interminable Conquista. Emancipación e identidad de América Latina*, San José, Costa Rica, Editorial Dei, 1990, p. 25.

[7] Isidoro Moreno, "De bozales a negritos: los negros sevillanos y sus cofradías del siglo XV al XIX", en *Palabras de la Ceiba*, Sevilla, 1999, pp. 69-70.

El negro o la negra son constructos ideológicos. En el caso de África no había, como se ha dicho, negros ni etnia negra, sino mandinga, sango, yoruba, bambara, diola, yakoma, gbandi, sara. A menos que se trate también de otras "especies fantasmas". El esclavismo, la colonización y la necesidad de justificar la explotación tanto a los ojos de los explotadores como a los de los mismos explotados dio lugar a la existencia histórica del negro como categoría homogeneizante y supuestamente definitoria.

Conviene añadir que también era una categoría rentable porque lo negro era lo inferior, lo bárbaro, lo malo, lo que se tenía que educar o civilizar, el Otro por antonomasia. Su extraña otredad ratificaba, además, la supuesta superioridad del *hombre-blanco-de Occidente*. Se deslinda de esta manera una línea divisoria, una *frontera de color* que además se representa como trascendente, que legitima y autoriza durante mucho tiempo una explotación feroz y despiadada.

No sé si mis aclaraciones llegaron a convencer plenamente a mis alumnos puesto que obviamente, como dice la canción, "seguía yo llevando mi pesada carga, y cómo pesaba (!)". Para ellos mi color ("Y ¿de qué color tú eres", dice también la canción) me definía irremisiblemente como "negro". En otras palabras, más bien, en últimas palabras, ellos creían ser tan blancos como yo era negro.

Sea como fuera, para algo me sirvió la perplejidad, el candor de mis alumnos: me llevó a analizar la canción "Me gritaron negra" de la cantante afroperuana Victoria Santa Cruz. Esa canción entronca con el problema que he venido explorando desde mi experiencia docente y pedagógica. En efecto, dicha canción plantea, de alguna manera, la cuestión de la definición social del negro en Perú.

En la décima cantada por Victoria Santa Cruz se habla, desde una perspectiva ya madura, de una dolorosa experiencia verbal de linchamiento étnico sufrida por una niña que, por lo visto, hasta ese momento desconocía ser negra. Sin embargo, entre los cinco y siete años, se lo recordaron a voz en cuello y entonces se dio cuenta de que era efectivamente negra. Y pese a la sorpresa y al desagrado que tal descubrimiento le cau-

só, la canción se acaba cuando la niña pasa a reconocerse y, sobre todo, a justipreciarse como negra:

> ¿Soy acaso negra?, me dije. ¡Sí!
> ¿Qué cosa es ser negra? ¡Negra! Y yo no sabía la triste verdad, que aquello escondía, ¡negra!
> Y me sentí negra, ¡negra!,
> como ellos decían, ¡negra! ¡Como ellos querían, ¡negra!...
> Al fin, comprendí, ¡al fin! Ya no retrocedo, ¡al fin! Avanzo y espero, ¡al fin!
> Y bendigo al cielo porque quiso Dios tener lo azabache puesto en mi color.
> Y ya comprendí, ¡al fin! Ya tengo la llave, negro, negro, negro... negra soy[8].

No quiero proseguir la lectura crítica de esta canción sin antes evocar lo que considero uno de los límites de mi estudio: la imposibilidad, provisional, de prestar la atención merecida al ritmo de la canción "Me gritaron negra" por mi ignorancia de la composición del ritmo en la música negra del Perú[9]. Me percato, borrosamente, sin embargo, de la importancia en la canción de un *crescendo* dramático, pasmoso pero sumamente significativo: el grito del coro, la aceleración de los tambores, la repetición también acelerada y acompasada de la palabra que se cree definitoria de la identidad de la niña, esto es, negra.

En efecto, este dramatismo corre paralelo a un doble proceso. Por un lado, acompaña al sesgo de inculcación-interpelación ideológica: la canción dice desde el título "gritar" y no "llamar", de un sujeto individual por otro

[8] La transcripción no toma aquí en cuenta la forma tradicional de décimas. Agradezco a la profesora Mara Viveros por la transcripción que hizo de la canción, lo que permite al lector y a la lectora seguir mejor el análisis ideológico propuesto.

[9] Véase Rosa Elena Vázquez Rodríguez, *La práctica musical de la población negra en Perú*, Premio de musicología, Casa de las Américas, Ediciones Casa de las Américas, 1982. Es de sumo interés su trabajo porque propone un acercamiento a la música negra del Perú desde la Colonia hasta los años 1920. Toma en cuenta determinaciones económicas e ideológicas que acompañaron la formación-difusión de la música negra en Perú. Dentro de este marco tiende a cuestionar la oposición entre lo "nacional" y lo "afro". Aboga más bien por el término música criolla, por lo que es importante la contribución de los negros junto con la de otros grupos minoritarios y populares. Lamenta, por otra parte, la escasez de textos que versan sobre la música negra en el Perú.

sujeto colectivo anónimo que, por deducción, se supone sea blanco o no negro o, como se dice, *white-like*. Esa interpelación apunta hacia la constitución-construcción psicológica y social de la niña de siete años como negra.

Por otra parte, acompaña un proceso de ruptura positiva en la niña: reconocerse, pero más que nada autovalorarse como negra y, por consiguiente, dejar de ser presa o víctima del ideal perverso del *blanqueo*. El blanqueo en este caso no se vive como una estrategia, como una forma de resistencia, sino como una imposición cultural basada en la *white aesthetic* de la sociedad global y, por lo pronto, como una violencia simbólica, en palabras de Pierre Bourdieu.

> Y pasaba el tiempo y siempre amargada
> seguía llevando a mi espalda mi pesada carga, y cómo pesaba...
> me alacié el cabello, me polveé la cara y entre mis entrañas siempre resonaba negra, negra, negra, negra, negra, negra, negra...

Cabe recalcar que este reconocerse y valorarse como negra no deja de ser contradictorio porque toma como base de identidad algo que en su origen es eminentemente negativo. Para la voz dóxica recogida en la canción, los rasgos físicos o fenotípicos de la negra, sus "huellas de africanía", se enmarcan en efecto como algo sumamente patológico: *"pelo malo"*, *"labios malos"*, *"cara maluca"* y la repetición exagerada y enfermiza de "negra".

Es de tener en cuenta también la indiferenciación de la instancia que interpela: "Unas voces", "me dijeron", "ellos decían", "ellos querían", "aquéllos", "según ellos", que podría identificarse entonces como una memoria colectiva, un sujeto transindividual o un imaginario social frente al cual se afirma la "niña" mediante un proceso de distanciamiento: ya no comparte aquella *white aesthetic* que se le planteaba como único paradigma, como única vía de salvación. Esa memoria desconoce lo que Glissant llamó "el imaginario de la relación"[10].

[10] Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, Poétiques III . Paris, Éditions Gallimard, 1991.

La contradicción a la cual se alude lleva a un doble interrogante. Primero, ¿cuál podría ser la permanencia del discurso hegemónico, es decir, lo que se denomina "semiótica somática performativa" en la ruptura que se celebra al final de la canción: *negra soy*?, puesto que una mera declaración, por muy consciente que sea, no permite ponerse a salvo de la ideología dominante.

Es posible articular en la ruptura la concreción de uno de los postulados de Louis Althusser en cuanto al trabajo-funcionamiento de la ideología. El filósofo francés acuñó la frase que se hizo famosa y según la cual "la ideología interpela al individuo para convertirlo en sujeto"[11]. Un sujeto psíquica y socialmente amordazado por ser víctima de un discurso que lo condena-amordaza reconociéndolo como X o Y. Es decir, justipreciarse valiéndose de los códigos culturales, ontológicos, estéticos y hasta biológicos previamente establecidos, y jerarquizados por el amo y su mundo.

El reparo que se puede hacer de manera legítima ante este tipo de sistematizaciones bastante deterministas es saber si la reproducción de un discurso o de códigos culturales hegemónicos (los *habitus* de que habla Pierre Bourdieu) es sólo una marca de alienación o debe al mismo tiempo considerarse, desde una perspectiva de construcción identitaria o de lucha política, un importante indicio de un conflicto liberatorio. No parece que el reivindicarse como negra sea sólo un efecto ideológico de *reconnaissance* o un efecto compensatorio[12].

Esto lleva a formular el segundo interrogante. ¿Cuál es el *effet de retour*, el impacto regresivo de reivindicarse social y políticamente como negro/a en la formación ideológica peruana en la que, desde José Carlos Mariátegui, se ha venido representando al negro y a lo negro como una nadería, como algo fundamentalmente dañino para la idiosincrasia nacional? "El negro, el mulato, el 'zambo', representan, en nuestro pasado, elementos colonia-

[11] Louis Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'État", en *Positions*. Paris, Éditions Sociales, 1976, pp. 81-137.

[12] Sin estar totalmente de acuerdo con lo que postula, pienso que Paul Ricoeur en *L'idéologie et l'Utopie*. Paris, Ed. Seuil, 1997 establece bases interesantes para discutir las postulaciones de Louis Althusser.

les. El español importó al negro cuando sintió su imposibilidad de sustituir al indio y su incapacidad de asimilarlo. El esclavo vino al Perú a servir los fines colonizadores de España. La raza negra constituyó uno de los aluviones humanos depositados en la costa por el coloniaje"[13].

Al final de la canción se nota el paso de una perspectiva individual y, por lo tanto, limitada (la niña) a otra más globalizadora, más colectiva (nosotros-negros)[14]: "De hoy en adelante no quiero laciar mi cabello, ¡no quiero! Y voy a reírme de aquellos que por evitarnos algún sinsabor llaman a los negros gente de color, ¡y qué color, negro!"

Para contestar debidamente el segundo interrogante, más importante e interesante, haría falta analizar la formación discursiva peruana desde los tiempos de la emancipación hasta el momento de composición y circulación de "Me gritaron negra". Un trabajo de esta índole no puede ser sino colectivo e interdisciplinario y, por lo pronto, rebasa los límites de esta modesta comunicación.

---

[13] José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México D.F., Ediciones Era, 1979, p. 305.

[14] Mara Viveros, profesora asociada del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, me hacía notar muy acertadamente que ese "yo" que habla de su experiencia es femenino; además, remarcaba que lo que se mofa es el cuerpo de la mujer negra, sus rasgos supuestamente definitorios, algo que le es íntimo. Por cierto, dentro de la lucha general de los negros latinoamericanos para recobrar o afianzar su dignidad, su derecho a la autorrepresentación, poco se ha reparado en las aspiraciones específicas de la mujer negra. En su caso la coacción es, por lo menos, doble: ser mujer y negra. Este descuido explica el que no se acabe de entender por qué los maridos, los compañeros o los hermanos negros maltratan física o verbalmente a sus esposas o compañeras y hermanas; es más, ante el proceso de "desvirilización" sistemático del negro por las sociedades globales latinoamericanas, unos sectores tradicionales de las "comunidades negras" plantean lamentablemente a la mujer negra como el medio idóneo que les permitiría a los varones negros vertebrarse. Desde luego, al apuntar esto no pierdo de vista el peligro de caer en el estereotipo del marido, compañero o hermano negros irresponsables, violentos. Sólo quisiera apuntar la necesidad de llevar a cabo una lucha bimembre, hacia la sociedad en general y dentro de las mismas "comunidades negras", para subsanar contradicciones como la que mencioné y que puede llegar a mermar, a corto o largo plazos, la lucha global por un reconocimiento cabal de los negros como ciudadanos plenos, como sujetos históricos y como fundadores de las Américas.

Sin embargo, muy provisionalmente, el efecto de distanciamiento que se crea en la canción es señal de una afirmación identitaria asumida individual o colectivamente; al mismo tiempo, parece señal de una inestabilidad en lo que se representa como la idiosincrasia peruana.

Urge entonces replantear el concepto de *efecto compensatorio,* muy de moda en algunas teorías críticas del mercado universitario internacional, y hasta entre algunos marxistas de salón, porque tiende a encerrar las luchas políticas o simbólicas en una lógica binaria, funcionalista y por lo demás burdamente determinista.

En efecto, las luchas, cualquiera que sea su alcance, aparecen reducidas a una mera reproducción de la ideología dominante: su lenguaje, su sistema de evaluación-valoración. Los que se proyectan o pretenden ser sujetos son representados como sujeccionados o meras víctimas de una ilusión óptica. Esto entroncaría con lo que Althusser considera la segunda vertiente del funcionamiento de la ideología, es decir, *l'effet de méconnaissance*. Esta supuesta omnipresencia y omnipotencia de la ideología dominante que actúa como un *Deus ex machina* fue precisamente lo que algunos intelectuales, entre ellos los africanos y los latinoamericanos, reprochaban, a "calzón quitado", a la teoría de Louis Althusser.

Lo que en la canción se muestra como una ruptura, una toma de conciencia política saludable, no se limita a una experiencia individual ni a algo después de todo marginal, sino que debe vincularse con la resistencia y la lucha permanente de los llamados negros en las Américas contra lo que el brillante filósofo afroamericano Cornel West llamó el drama de la invisibilidad (*invisibility*) y de la falta de nombre (*nameless*) que difiere sin cesar el reconocimiento de los negros en lo que se proyecta como la idiosincrasia americana.

No se trata de Reparación (aunque ¿por qué no?) sino de una lucha, por cierto contradictoria, de un combate significativo articulado por discursos, prácticas sociales o culturales, por una hexis corporal, por "huellas de africanía", que jalonaron y siguen jalonando la vivencia e historia de los negros en las Américas: las prácticas de la supremacía blanca, establecidas

con la anuencia del prestigio cultural de las autoridades de las iglesias, los medios impresos y la comunidad científica, pregonaban la inferioridad negra, y constituyeron el punto de vista europeo contra el que lucharon los negros de la diáspora en la búsqueda de identidad, dignidad, confianza en sí mismos, respeto de sí mismos, autoestima y recursos materiales. Un elemento inseparable de esta lucha fue la búsqueda de validación y reconocimiento emprendida por los negros de la diáspora en los campos ideológicos, sociales y culturales de otros pueblos no negros. Los ataques de la supremacía blanca a la inteligencia, la capacidad, la belleza y el carácter negro exigieron esfuerzos permanentes de los interesados para no sentir desconfianza, desprecio ni odio de sí mismos[15].

Bibliografía

Althusser, Louis, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", en *Positions*, Paris, Editions sociales, 1976.

Carpentier, Alejo, "Problemática de la actual novela latinoamericana", en *Ensayos* (Obras completas), Siglo XXI Editores, 1990.

García, Roberto, "¿Qué es el Indio?", En *1492-1992 La interminable conquista. Emancipación e identidad de América Latina*, San José, Costa Rica Editorial DEI, 1990.

Glissant, Edouard, *Poétique de la Relation* (Poétiques III), Paris, Éditions Gallimard, 1991.

Mariátegui, Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México D.F., Ediciones Era.

Moreno, Isidoro, "De 'bozales' a 'negritos': Los negros sevillanos y sus cofradías del siglo XV al XIX", en *Palabras de la Ceiba*, Sevilla, 1999.

Ricoeur, Paul, *L'idéologie et l'Utopie*, Seuil, 1997.

Santa Cruz, Victoria "Me gritaron negra", en el volumen del *Ritmos y aires afroperuanos*, Perú, producido y distribuido por Discos Hispanos del Perú, años 60, 1995.

Sala-Molins, Lluís, *Le code noir ou le calvaire de Canaan*, París, PUF, 1997.

[15] Cornel West, "The new cultural politics of difference", en *Out there. Marginalization and Contemporary Cultures*. Edited by Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha, Cornel West, The MIT Press Cambridge, Massachussets, London, England, The New Museum of Contemporary Art New York, New York, second printing, 1991, pp. 26-27.

Vázquez Rodríguez, Rosa Elena, *La práctica musical de la población negra en Perú*, Premio de musicología, Casa de las Américas, Ediciones Casa de Las Américas, 1982.

West, Cornel "The new cultural politics of difference", en *Out there. Marginalization and contemporary cultures*, Edited by Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha, Cornel West, The MIT Press Cambridge, Massachusetts London, England The New Museum of Contemporary Art New York, New York, second printing, 1991.

Parte 3

conflictos en el espacio social:
REINVENCIÓN Y DRAMA

conflictos territoriales y territorialidad negra[1]
EL CASO DE LAS COMUNIDADES AFROCOLOMBIANAS

Odile Hoffmann

Confusión operativa entre identidad y territorio

Los derechos territoriales de las *comunidades negras* fueron reconocidos por primera vez en la historia colombiana por el Artículo Transitorio 55 (AT 55) de la Constitución de 1991. Éste representa un momento clave de convergencia entre macro, micro procesos sociales, políticos, actores antes enfrentados, que acordaron ahí un pacto constitucional muy novedoso en toda América Latina y, me atrevo a decir, en el plano internacional. ¿Qué ocurrió? En ese momento y lugar, en la Colombia de fines de los años de 1980, convergieron lógicas políticas y lógicas de acción que participaban de los dos "paradigmas" arriba mencionados: el territorial y el étnico.

Los campesinos del Pacífico venían organizándose desde los años de 1980, sobre todo en el Chocó, con el apoyo activo de la Iglesia en su vertiente pastoral indígena y pastoral negra. Indígenas y pobladores negros luchaban contra las amenazas de desalojo que proferían empresas madereras y mineras. Su organización los llevó a reivindicar territorios, siguiendo al principio el modelo indígena de la Organización regional Embera Waunan. En este ámbito se construyó un discurso territorial negro y emergió el actor social que luego será reconocido como *comunidades negras*. Las rei-

[1] Conferencia dictada en el II Seminario internacional sobre territorio y cultura, Universidad de Caldas, Manizales, 23-27 de octubre 2001.

vindicaciones territoriales se apoyaron en la reconstrucción de la historia de la población negra, de las modalidades específicas en las que llegó y se asentó en las tierras bajas del Pacífico, de la memoria colectiva que legitima su pretensión de hablar y actuar como actor participante de la sociedad nacional. Las alianzas con los indígenas, además de la desorganización interna del naciente movimiento negro, las explican el hecho de que haya sido un portavoz indígena quien representó los intereses de las comunidades negras en la Asamblea Nacional Constituyente (1991). En este discurso, el territorio es base y fundamento de la identidad, como la Tierra madre para los indígenas; las reivindicaciones territoriales son el punto focal del debate.

En la misma época el propio gobierno, por un lado, y la mayoría de los actores políticos, por otro, reconociendo el estado de crisis política que atravesaba el país, acordaron una profunda renovación en los esquemas de participación política de la población, en general, y de las poblaciones más vulnerables, en particular. Se prestó atención especial a las minorías étnicas, entre ellas las recién nombradas *comunidades negras.* Se escucharon, por fin, las voces de algunos líderes negros que venían luchando desde hacía años por el reconocimiento de las poblaciones negras de Colombia y contra la discriminación –por ejemplo, el movimiento Cimarrón–, así como las de los intelectuales que apoyan o acompañan el movimiento negro. Entre ellos, los antropólogos representaron un papel decisivo al legitimar "científicamente" las ambiciones de las organizaciones negras con una construcción conceptual y discursiva *ad hoc* apoyada en la existencia de territorios ancestrales. Dicha construcción de las especificidades culturales de la gente negra colombiana se apoya en su historia peculiar, la deuda histórica de la sociedad nacional hacia ellos. Se constituyó una categoría étnica nueva –la etnia negra– y se abogó por su reconocimiento pleno, al lado de la de los indígenas, que existe desde la Colonia, aunque haya sido siempre subalterna y dominada. Con esto se quiso poner fin a la *invisibilidad* histórica y generalizada (en toda América Latina) de los negros y reconocer sus derechos específicos. Esta dinámica "etnicista" se ve legitimada por las posturas que asumen las agencias de desarrollo o de financiación internacional, como el Banco Mundial, la Organización Internacional del Trabajo y las ONG internacionales.

Fruto de esta convergencia coyuntural entre los actores étnicos por un lado y el aparato político en sentido amplio por otro, el AT 55 ordena la redacción de una ley específica –la Ley 70 de 1993– que será la primera de la región latinoamericana[2] en reconocer derechos específicos a las poblaciones negras, instituidas desde entonces como *comunidades negras* con una definición *sui generis*: "El conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distingue de otros grupos étnicos"[3].

El periodo que va del AT 55 de 1991 a la Ley 70 de 1993 es el momento crucial en que se constituyeron las organizaciones de base, se movilizaron las poblaciones campesinas del Pacífico y se negociaron los términos exactos de la Ley. Resultado de procesos múltiples[4], la Ley 70 retoma los dos enfoques antes descritos. Por un lado, su impacto principal e inmediato reside en el reconocimiento de derechos territoriales a la población rural, ribereña, del Pacífico[5]; por otro lado, reconoce un estatus especial a las poblaciones negras, y establece medidas especiales en los campos de la

[2] Brasil, en su Constitución de 1988, reconoció derechos únicamente a los "remanentes de quilombos", o sea, descendientes de los palenques. Ni Ecuador ni Venezuela, ambos con poblaciones negras importantes y Constituciones recientes, dieron el paso a dar derechos específicos a las poblaciones negras, y se quedaron en el plano muy general de un reconocimiento como minoría nacional, a veces confundidas con los indígenas –caso de Ecuador.

[3] Ley 70 de 1993, artículo 2, parágrafo 5.

[4] Ver Carlos Agudelo, "Colombie: changement constitutionnel et organisation des mouvements noirs", en *Problèmes d'Amérique Latine*, No. 32, janvier-mars, 1999, pp. 43-51; Eduardo Restrepo, "La construcción de la etnicidad: comunidades negras en Colombia", en María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá, ICAN, 1998; Odile Hoffmann, "Políticas agrarias, reformas del Estado y adscripciones identitarias: Colombia y México", en *Análisis Político*, No. 34, Bogotá, mayo/agosto, 1998, pp. 3-25; Peter Wade, "Identités noires, identités indiennes en Colombie", en *Cahiers des Amériques Latines*, No. 17, Paris, IHEAL, 1994, pp. 125-140; Jaime Arocha, "Los negros ante la nueva Constitución de 1991", en *América Negra*, No. 3, Bogotá, Universidad Javeriana, 1992.

[5] Recordemos que las poblaciones negras asentadas en el Pacífico no gozan, en su mayoría, de títulos de propiedad sino que ocupan desde hace varias generaciones las tierras bajas jurídicamente conocidas como "baldíos". La Ley 70 les da la posibilidad de adquirir títulos bajo la forma de territorios colectivos manejados por Consejos comunitarios.

etnoeducación, la representación política, la participación en los proyectos de desarrollo regional, entre otros. Es decir, reconoce el carácter "étnico" de las poblaciones negras, y justifica por ello la adopción de dispositivos legales específicos, similares a los que existen para los indígenas.

Esta doble "paternidad" de la Ley –territorial y étnica– explica en parte algunas de sus lagunas y ambigüedades. Al ser diseñada teóricamente para toda la población negra de Colombia, la Ley excluye de sus principales aspectos a la mayoría: los habitantes urbanos (70% de la población negra es urbana), los que viven fuera del Pacífico (73% de la población negra vive fuera de la región Pacífica)[6]. Aunque estas cifras son muy polémicas –desde la definición misma de "población negra" hasta los instrumentos de evaluación demográfica en ausencia de censos específicos–, muestran la enorme distancia entre dos conjuntos sociodemográficos: la población negra general y la población negra susceptible de movilizarse alrededor de la Ley 70 para beneficiarse de sus derechos territoriales recién adquiridos. Veremos primero la situación de las poblaciones ribereñas del Pacífico, antes de preguntarnos por el impacto de las políticas de reconocimiento étnico en un medio urbano1998 y por el papel del territorio en éstas.

Conflictos territoriales y sus interpretaciones

En el Pacífico, la movilización social suscitada por la aplicación de la Ley 70 fue muy importante. A partir de 1991 nacieron las organizaciones de base (denominadas "organizaciones étnico-territoriales") florecieron en todos los ríos del Pacífico y, poco a poco, se están convirtiendo en Consejos comunitarios o centran sus actividades alrededor de la titulación de territorios colectivos. El ambiente político cambió a raíz de las innovaciones territoriales, institucionales, sociales y culturales que acompañan la movilización. Se podría hablar de unos procesos "emancipatorios"[7], es decir, políticos basados en las reivindicaciones étnicas y territoriales. Sin embargo, éstos no ocurren sin generar contradicciones que pueden o no ali-

[6] Veáse cuadro 1. Para una aproximación reciente de las poblaciones afrocolombianas, veáse Fernando Urrea y Carlos Viáfara.

[7] Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.

CUADRO 1
POBLACIÓN AFROCOLOMBIANA: ESTIMATIVOS Y DISTRIBUCIÓN URBANO-RURAL POR REGIONES, SEGÚN POBLACIÓN TOTAL PARA JUNIO DE 2000

	Población total		Población afrocolombiana		
Regiones colombianas según distribución de la población afrocolombiana	**Total**	**% en cabecera**	**Total**	**% en cabecera**	**% del total**
Pacífica (Pacífico, Nariño, Cauca, Valle y Chocó*)	1 184 652	46,7	9 793 204	5,1	82,7
Cartagena y 12 municipios de Bolívar (zona norte)	1 282 773	83,9	841 514	79,1	65,6
Norte del Cauca (zona plana)	295 894	45,1	183 978	44,9	62,2
Urabá antioqueño	469 564	48,3	259 073	43,7	55,2
San Andrés y Providencia	73 465	71,7	40 406	71,7	55,0
Barranquilla (área metropolitana)	1 407 948	98,1	633 577	98,1	45,0
Córdoba	1 322 852	48,9	530 651	42,6	40,1
Sucre y otros municipios de Bolívar	1 508 764	55,1	595 776	48,9	39,5
Magdalena	1 284 135	64	495 688	58	38,6
Municipios de Antioquia, cuencas del Cauca y Magdalena medio (incluye Santander)	652 531	66,4	250 293	60,6	38,4
Otros municipios de Atlántico	415 052	73,3	156 340	68,1	37,7
Cali (área metropolitana y sur del Valle)	2 747 989	93,7	947 917	92,9	34,5
Norte-Centro del Valle I (zona plana)	211 580	59,8	68 705	59	32,5
Cesar	961 535	63	275 961	54,9	28,7

CUADRO 1 (CONTINUACIÓN)

	Población total		Población afrocolombiana		
Regiones colombianas según distribución de la población afrocolombiana	Total	% en cabecera	Total	% en cabecera	% del total
Medellín y demás municipios del Valle de Aburrá	2 901 138	94,6	435 171	94,6	15,0
Pereira (área metropolitana; incluye Cartago)	807 824	88,4	90 357	94,8	11,2
Norte-Centro del Valle II (zona plana)	331 770	84	24 946	89,3	7,5
Bogotá-Soacha	6 721 731	99,7	403 304	99,7	6,0
Área total de influencia negra	24 581 197	82,2	7 212 976	69,5	29,3
Resto de municipios del país	17 718 104	55,8	453 291	65,5	2,6
Total nacional	42 299 301	71,2	7 666 268	69,3	18,1

*Se incluyeron dos municipios del Chocó antioqueño y dos de Risaralda.

Fuente: Urrea y Viáfara, 2001 (Proyecciones de población 1995-2005 Dane; estimativos del proyecto Cidse-IRD-Colciencias; para el caso de Bogotá-Soacha se tomaron estimativos muy preliminares del estudio en marcha del Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad Nacional de Colombia sobre población afrocolombiana en Bogotá).

La región Pacífica equivale a 12,8% de la población negra nacional, es decir, casi un millón de personas. De este millón, casi la mitad vive en las cabeceras.

mentar los conflictos en las regiones involucradas. Estos conflictos son de varios tipos. A continuación expongo cuatro tipos de conflictos que tienen que ver con el territorio, demostrando así el cuidado con que se debe usar el término "conflicto territorial".

1. **Los conflictos internos** suelen nacer de las nuevas jerarquías que se establecen entre habitantes que aspiran a un mismo territorio colectivo y que participan en la movilización étnico-territorial: entre escolarizados y no escolarizados, rurales y urbanos, ancianos y jóvenes. En efecto, las negociaciones para la titulación colectiva, basadas en nuevos registros de legitimidad para las poblaciones locales –principalmente el jurídico–, implican la construcción de nuevas fuentes de autoridad. El recurso "territorio", que antes no estaba sujeto a negociaciones colectivas sino individuales, se vuelve objeto de competencia y por lo tanto herramienta de poder dentro de las mismas poblaciones. El que "sabe" manejar los nuevos códigos –el líder de la organización, el funcionario, el asesor– adquiere una posición de autoridad que muchas veces se vuelve posición de poder. El territorio, al ser condición para el reconocimiento de la colectividad y de sus derechos, se asocia a nuevos dispositivos internos de jerarquía social. Encontramos en el Pacífico las primeras fases de consolidación de un "orden territorial" asociado a fuentes de autoridad legalmente reconocidas. Si reconocemos, como lo han demostrado abundantes trabajos empíricos y teóricos ya antiguos [8], la asociación que existe entre orden territorial y orden sociopolítico, se impone la conclusión de que el Pacífico está entrando en una fase de profunda recomposición. Más allá del "reconocimiento de derechos territoriales", las nuevas disposiciones legales inducen transformaciones en los modos locales de negociación social y política, tanto en sus prácticas como, a mediano plazo, en la representación que la sociedad local se hace de ella misma.

2. **Se agudizan los conflictos territoriales con los vecinos**, lo que puede –en ciertos casos– adquirir el matiz de "conflicto interétnico" entre indios y negros, o blancos y negros, cuando en el fondo se trata de luchas por el territorio. Algunos años antes se habrían interpretado estrictamente en términos de poder, dominación o competencia territorial

[8] Paul Claval, *Espaces et pouvoir*. Paris, PUF, 1978.

entre grupos locales de poder e intereses encontrados; ahora se entienden como una confrontación entre grupos étnicos. Ahí es donde la confusión territorio-territorialidad, y por consecuencia territorio-identidad, es la más arriesgada puesto que es portadora de exclusión. Se puede incluso llegar a una lógica de yuxtaposición de espacios geográficos discretos, cada uno manejado según normas sociales y legales distintas, sin puente posible. Los resguardos, los territorios negros, las plantaciones, las reservas naturales o del Estado se rigen por medidas legales distintas. A cada unidad territorial corresponde una normatividad propia y un sistema específico de autoridad y legitimación de la misma. Sin piso normativo común, los conflictos difícilmente pueden resolverse por acuerdo mutuo, y las propias instituciones del Estado son incapaces de cumplir el papel de árbitro, teniéndose que recurrir a las más altas instancias de justicia para dirimir contradicciones locales. Estas dificultades reales alimentan las interpretaciones que enfatizan en los riesgos de "fragmentación" y "comunitarismo" ligados al reconocimiento del multiculturalismo y de los derechos étnicos. Según sus detractores, el sistema multicultural tiende a bloquearse rápidamente puesto que no basta ser ciudadano para exponer y hacer valer sus derechos, sino que se necesita además recurrir a múltiples dispositivos legales que no fueron pensados para combinarse. La judicialización de la sociedad y la multiplicación de las instancias de autoridad, Corte Suprema, Corte Constitucional, defensores del pueblo y procuradurías de cada entidad territorial[9], hacen más borrosos y casi incomprensibles los mecanismos de decisión y de autoridad, lo que deja la puerta abierta a la impunidad y la autojustificación de cada uno de los actores.

Otros, por el contrario, ven en este nuevo tipo de conflicto la fuente de innovación que podría guiar las sociedades latinoamericanas –y otras– hacia una nueva concepción de las relaciones entre ciudadanos y sociedad nacional[10]. La Corte Constitucional de Colombia, por ejemplo, se com-

[9] Jean-Michel Blanquer, "Les institutions à l'épreuve de la pratique", en Jean-Michel Blanquer y Cristhian Gros (coord.), *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*, Paris, Editions de l'IHEAL, 1996, pp. 87-106.

[10] David Recondo, "Multiculturalisme et démocratisation dans l'Oaxaca (Mexique): les paradoxes d'une politique de reconnaissance des coutumes indiennes", en *Problèmes d'Amérique Latine*, No. 41, La Documentation Française, Paris, avril-juin, 2001, pp. 45-70.

promete en decisiones innovadoras en el campo del derecho consuetudinario de poblaciones indígenas[11]. Localmente también existen esfuerzos para inventar nuevas formas de diálogo que combinen el respeto a derechos específicos y la igualdad ciudadana.

En el aspecto teórico, estas orientaciones encuadran bien con las interpretaciones que valoran la relación territorio-identidad por cuanto el territorio es fuente de identificación y condición de existencia de individuos en la Nación. Se basan en que sólo existimos en colectivos sociales culturalmente significantes, asociados a espacios concretos. Como lo planteó Bonnemaison, "el territorio es ante todo un espacio de identidad, o si se prefiere, de identificación [...] es esta parcela de espacio que enraiza en una misma identidad y reúne los que comparten un mismo sentimiento [...] en este sentido, es un lazo antes que ser una frontera"[12]. En la etapa siguiente, la dimensión cultural del territorio adquiere sentido político en la medida en que pretende legitimar su apropiación por parte de un grupo. Se debe matizar esta postura, que podría interpretarse a primera vista como "culturalista" o "diferencialista". Como lo evidencian trabajos recientes, existe un fuerte dinamismo y una gran capacidad de cambio, es decir, de renegociación permanente de estas relaciones identidad-territorio, en el seno de las propias sociedades locales involucradas[13]. La relación "cultural" identidad-territorio no es estable ni definitoria y está enmarcada por juegos locales de poder que le dan o no un sentido social. En otras palabras, la reducción de lo territorial a su dimensión estrictamente cultural ocultaría el papel preponderante del territorio en la construcción de las jerarquías políticas, sea en el nivel micro de las sociedades locales, como lo vimos antes, o en la sociedad global que se expone a continuación.

---

[11] Ester Sánchez, "La tutela como medio de transformación de las relaciones Estado-pueblos indígenas en Colombia", en W. Assies, G. van der Haar, A. Hoekema (eds.), *El reto de la diversidad*, México, D. F., El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 381-412.

[12] Joel Bonnemaison, *La géographie culturelle*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, Coll. Format 38, 2000, p. 131.

[13] Odile Hoffmann, "La movilización identitaria y el recurso a la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)", en M. Zambrano y C. Gnecco (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*, ICAN-Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Cauca, 2000.

3. En las regiones del Pacífico, como en muchas otras del país, **el conflicto armado reviste una dimensión geopolítica evidente**. Por un lado, los actores de la guerra necesitan el territorio, de manera continua o temporal, sea para cultivar coca, transitar o residir una temporada con cierta seguridad. Según esta perspectiva, narcotraficantes, guerrillas y paramilitares tienen claros objetivos geo-estratégicos en todo el litoral Pacífico, y el desalojo de los primeros territorios negros en el Chocó es una evidencia de que ninguno de estos actores respeta los procesos étnico-territoriales en curso[14]. Por otro lado, el control de amplias porciones del espacio nacional les asegura un poder de negociación para eventuales discusiones con el gobierno, así como el acceso a los recursos que existen en estos territorios (agrícolas, mineros, fiscales). Aquí se ve claramente el territorio como instrumento y prueba del poder detentado y como medio para acceder a otros territorios y riquezas, ambos obtenidos o conservados por vía militar: la guerra tiene una historia estrechamente ligada con el territorio, en este caso como en muchos otros[15]. Se junta la fuerza simbólica del control territorial con su eficacia militar y económica, armando un círculo vicioso de retroalimentación permanente. En esta configuración militar, la acepción étnica del territorio pierde peso frente a su dimensión geopolítica. La desproporción de poder entre los representantes de concepciones territoriales tan diferentes impide cualquier arreglo a largo plazo. En algunos casos se han visto grupos guerrilleros favoreciendo la constitución de territorios colectivos negros por cuanto así los podrían controlar más fácilmente. La regla, sin embargo, ha sido lo contrario: la negación de las especificidades étnicas y de su legitimidad para reclamar "territorios de paz" sustraídos a

[14] Otras evidencias de estas ofensivas geoestratégicas fueron las masacres en el litoral sur del Pacífico: en Llorente, Tumaco, en febrero de 2001; en el Alto Naya en abril del mismo año (acciones "compartidas" entre fuerzas guerrilleras y paramilitares). El control de tierras bajas productoras de coca, por un lado, y la constitución de un corredor entre la zona de despeje de las Farc y el océano Pacífico, por otro, llevan a las guerrillas a acentuar su presión sobre el Pacífico. Al mismo tiempo, las fuerzas paramilitares, presentes desde hace algunos años en la zona de Tumaco, por ejemplo, buscan oponerse a estas tentativas y amenazan a todos los "activistas" de la sociedad civil, incluidos los militantes étnicos, sus asesores de ONG o de la Iglesia católica, los sindicalistas, etc.

[15] Yves Lacoste, *La Géographie, ça sert d'abord à faire la guerre*, Paris, Maspero, 1977.

las lógicas de guerra, a pesar de los esfuerzos realizados por colectivos indígenas y negros en este sentido[16].

4. Es obvio, pero suele soslayarse que **los conflictos nacen de las ambiciones territoriales de los grandes agentes económicos**, que no pararon la política de titulación colectiva en el Pacífico. En el sur, las plantaciones de palma africana; en el norte, las empresas madereras y mineras; en ciertos lugares, las turísticas o los macroproyectos; todos manejan grandes extensiones de tierra, muchas veces las mejores, y requieren seguridad y estabilidad en el Pacífico. Si bien la Ley 70 prevé para todos ellos la obligación de negociar con las comunidades negras cualquier proyecto que tenga impacto en los territorios, en la realidad inventaron múltiples vías para eludir estas limitaciones. En un principio, sencillamente las ignoraron; luego, intentaron manipular los consejos comunitarios; ahora negocian contratos de explotación que las comunidades, y los consejos comunitarios son incapaces de controlar. La concepción utilitarista y mercantil del espacio se impone en los lugares donde existen proyectos de explotación "capitalista", y las teorías económicas elaboradas alrededor de la renta o de los derechos de propiedad son las más adecuadas para entender las dinámicas actuales. De hecho, se podría interpretar la Ley 70 como un mecanismo implementado por el Estado, bajo presión de las agencias internacionales, entre otras, para legalizar títulos y aclarar los derechos de propiedad, base y condición de cualquier inversión de gran escala. Solamente así, aunque fuera bajo forma de títulos colectivos, se puede propiciar la intervención de agentes privados en campos estratégicos a corto o mediano plazo: explotación maderera, hidrológica, turística, minera, de la biodiversidad. En esta interpretación, la dimensión étnica fue casi un pretexto para facilitar un proceso de normalización jurídica indispensable para los actores económicos.

Como se ve, el simple término "conflicto territorial" no es, en sí, de gran ayuda para entender los mecanismos en juego a la hora de conflictos fuertes. Es necesario indagar y entender qué tipo de actores intervienen, con qué intereses a corto o largo plazo, cuáles estrategias siguen y con

[16] Carlos Agudelo, "El conflicto armado en el Pacífico colombiano y el comportamiento de los movimientos sociales de comunidades negras", en Colloque *La société prise en otage*, Marseille, IRD-SHADYC-EHESS, noviembre, 2000, pp. 23-25.

qué recursos (económicos, sociales o políticos). En otras palabras, ¿qué significa para cada uno "el territorio"? Los conflictos son muy útiles para el análisis porque casi siempre evidencian concepciones diferentes del territorio y prácticas espaciales también diferentes. No se trata de distinguir entre "buenas" y "malas" concepciones del territorio, pero sí de saber distinguir unas de otras para elaborar los instrumentos metodológicos y teóricos adecuados para cada tipo de conflicto. En otros términos, se debe subrayar que las teorías elaboradas en un contexto no siempre se cumplen en otro. No se trata de elaborar jerarquía alguna (teoría cultural *vs.* política, o económica *vs.* geopolítica), sino de insistir en la validez relativa de cada una de ellas. Aunque sea en un mismo espacio geográfico, en una misma época, un territorio sólo adquiere sentido frente a un complejo de actores sociales, políticos y económicos, o sea, suele revestir significados simultáneos y contradictorios, como lo ilustra el caso del Pacífico (ahí entran en juego asuntos de escalas, por supuesto). Los conflictos se agudizan cuando se niega esta complejidad y se pretende imponer una concepción territorial sobre las demás. Esta imposición puede ser "real", del orden de las prácticas: el despojo de tierras, la imposición de una autoridad territorial, la invasión por actores ajenos al territorio. También puede ser del orden de las representaciones: el territorio "étnico" no era concebido como tal en el Pacífico antes de la Ley 70, por ejemplo. La emergencia de la noción, su difusión entre los pobladores negros y su posterior aceptación –con excepciones– llevarán, como se expuso antes, a transformaciones de la idea misma que "la gente" –los individuos y los grupos organizados– se hacen de ellos mismos, de sus expectativas, de sus maneras de estar en el mundo y en la sociedad global.

¿Cómo concebir ahora la relación identidad-territorio en el caso de poblaciones negras que no gozan de "territorios ancestrales", como las urbanas, y que sin embargo se reivindican en la misma tendencia "étnica" que la Ley 70 pretende favorecer? Éste es el objeto de esta última parte.

Identidad étnica y ciudad

Al contrario del mundo rural, que se beneficia con la titulación de territorios, la Ley 70 ofrece pocas herramientas de emancipación para el mundo urbano: algunas becas, algunas prerrogativas en el campo de la

etnoeducación, algunos puestos de representación ocupados por líderes y militantes de las organizaciones, y sin embargo, todos los estudios recientes subrayan los fuertes impactos de la Ley 70 en el medio urbano.

Se debe empezar por las prácticas culturales (música, danza): desde hace unos años se han abierto espacios de expresión antes cerrados a grupos y artistas negros. Todo pasa como si los medios de comunicación, en particular, descubrieran esta vertiente de la creación artística nacional, más allá de los grupos ya reconocidos y de audiencia internacional.

Por su parte, las administraciones locales encargadas de la cultura empiezan a abrir líneas de financiación (ciertamente modestas) para eventos culturales manejados por poblaciones negras y para ellas [17]. El *rap* urbano, el *hip-hop*, así como las danzas folclóricas y algunos grupos de teatro, pueden ahora insertarse en programas oficiales de difusión cultural. Esto no sólo obedece a que, por efecto del reconocimiento constitucional de la multiculturalidad, algunos funcionarios integren la dimensión étnica en sus programas, sino principalmente al hecho de que, lento pero seguro, los propios individuos que se reconocen como negros se posicionan como tales frente a la sociedad nacional y en ésta, y de que otros muchos, que nunca antes pensaron en actuar como negros –y a veces ni se reconocían como tales–, ahora lo hacen. La famosa "invisibilidad" negra se desvanece, y las negociaciones de cualquier naturaleza entre las administraciones y "la comunidad" suelen "teñirse" con la dimensión étnica (para la cultura, pero también para el acceso a vivienda, educación, deporte, salud).

Así, en muchas administraciones se abren divisiones o departamentos específicamente destinados a tratar los asuntos relacionados con poblaciones negras: no sólo en los ámbitos previstos por la Ley (Incora, por ejemplo), sino también en las alcaldías o en los gobiernos departamentales. Las poblaciones negras disponen ahora de representantes, o por lo menos de interlocutores oficiales. Desde esta perspectiva, la lucha contra la discriminación, por ejemplo, adquiere más legitimidad.

---

[17] Peter Wade, "Making cultural identities in Cali, Colombia", en *Current Anthropology*, vol. 40, No. 4, 1999, pp. 449-471.

Por otra parte, los periodos electorales son la ocasión de renovar el discurso político. Aparecen nuevos lemas (por ejemplo el "No vote en blanco", de un candidato negro) que incluyen directamente la dimensión étnico-racial en la decisión de votar. Ahora es común ver a los candidatos políticos de los partidos tradicionales pelear por los votos de los barrios negros con argumentos étnicos y antidiscriminatorios.

Por la importancia demográfica que representa, pero también por las innovaciones políticas que en ella se dan, la ciudad es ahora el caldo de cultivo de la nueva etnicidad negra. Sin justificación territorial, la *comunidad negra* urbana debe inventar sus propias pautas, fuera de los esquemas elaborados por las organizaciones étnico-territoriales. Pero a diferencia de estos últimos, no dispone de instrumentos políticos concretos –el territorio rural–. Empieza entonces a hacerlo desde lo cultural y político, pero entendiendo éste como espacio filosófico, buscando nuevas formas de "vivir juntos", reivindicando la "ciudadanía" plena y la justicia para todos. Para ellos, la ciudadanía étnica no es ninguna ciudadanía "barata" o marginal –como lo sostienen los universalistas–, sino un aporte de las "minorías" a la Nación (y, siendo optimista, de América Latina a la comunidad mundial).

Sin tener que negociar en el marco del discurso que ata identidad étnica y territorio, pueden inventarse otras formas de territorialidad, otras formas de ser negro en la ciudad y en la Nación. El reto político y filosófico consiste en reivindicar reconocimiento y derechos en tanto negros discriminados, a la vez que rechazar un orden racial de la sociedad. Un líder del movimiento negro colombiano lo plantea claramente: "Una formulación [del Plan de Desarrollo] que nos parece terrible, de lo más terrible, [es] cuando se plantea que hay que generar una conciencia social de las comunidades negras fundada en lo racial, sería un *monstruo de 300 cabezas*"[18]. Igual ocurre en Perú, donde los militantes afirman: "Luchamos por una sociedad que no sea ordenada por color, raza o situación socioeconómica"[19].

---

[18] Documento mecanografiado. "Análisis del proceso organizativo de las Comunidades Negras. PCN", de Carlos Rosero, 1998.

[19] "Projet sur les minorités ethniques en Amérique Latine (MAL)", en *Latinoamérica al día*. No. 3, París, septiembre, 2000, p. 21.

La definición del "ser negro" pasa por encima de las categorías territoriales, pero también por encima de criterios racialistas. Es negro o negra quien se siente tal. Y este "sentimiento" se construye en negociaciones constantes entre individuos y grupos que se presentan y se representan frente al otro en múltiples ámbitos. Podríamos aquí introducir el concepto de "competencia mestiza"[20], es decir, la capacidad de cada uno para integrar o no la dimensión étnica en sus relaciones sociales, políticas, culturales e incluso económicas, en función de las situaciones de interacción, y no como una característica intangible de las personas.

Entendidas bajo esta forma dinámica, las prácticas culturales y territoriales negras en la ciudad van dibujando no "una comunidad" sino una dimensión étnica a la que pueden acudir individuos y grupos sociales en pro de su defensa, según las situaciones concretas a las que se ven enfrentados. En esta perspectiva no se pide establecer límites entre grupos étnicos y entre identidades, sino medidas específicas asociadas a prácticas, procesos o situaciones. Así se podría escapar del debate estéril entre un universalismo filosófico y una práctica multicultural destinada no a diferenciar grupos y comunidades en función del color o la raza, sino a propiciar mayor justicia entre miembros de grupos diferenciados[21].

En conclusión, la asociación identidad-territorio funcionó como herramienta política eficaz en un primer momento, en el caso de las comunidades rurales del Pacífico, para proteger grupos particularmente expuestos a los apetitos territoriales de agentes externos, sean privados o institucionales. Pero se vuelve contraproducente si impone lógicas geográficas (dos territorios no pueden sobreponerse) a realidades sociales y culturales mucho más complejas y fluctuantes (puedo ser negra en mi pueblo y no reivindicarme como tal en la ciudad, o al revés); en otros términos, si se confunde territorio y territorialidad. Como lo recomendaba un geógrafo, trabajando en contextos de mucha diversidad socioétnica, en África, "debemos interesarnos con prioridad, más que en el territorio acabado y exclusivo, en las redes territorializadas por las cuales circulan la información cultural, la innovación

[20] Elisabeth Cunin, *Le métissage dans la ville. Apparences raciales, ancrage territorial et construction de catégories à Cartagena (Colombie)*, Tesis de sociología, Toulouse, 2000.

[21] Véase Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 303.

a la vez que la "tradición". El examen de los procesos de difusión y de ruptura eventual me parece preferible a un repliegue esencialista"[22]. Los procesos étnicos en la ciudad, en la medida en que escapan al modelo territorial impuesto por las circunstancias legales y políticas, sin negar por lo tanto patrones específicos de territorialidad, representan sin duda el escenario donde se construyen, día a día, las identidades negras de mañana.

Bibiliografía

Agier, M., "L'art de la différence. Politique de l'identité dans trois carnavals", Contribution à l'ouvrage organisé par D. Cefaï et I. Joseph, *Cultures civiques et démocraties urbaines*, colloque de Cerisy, 1999.

Agudelo, C. E., "El conflicto armado en el Pacífico colombiano y el comportamiento de los movimientos sociales de comunidades negras", en Colloque *La société prise en otage*, Marseille, IRD-SHADYC-EHESS, novembre, 2000, pp. 23-25.

_____, "Colombie: changement constitutionnel et organisation des mouvements noirs", en *Problèmes d'Amérique Latine*, No. 32, janvier-mars, 1999, pp. 43-51.

Anderson, B., *L'imaginaire national*, La Découverte, 1996.

Arocha, Jaime, "Los negros ante la nueva Constitución de 1991", en *América Negra*, No. 3, Bogotá, Universidad Javeriana, 1992.

Badie, B., *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 1995.

Bayart, J-F., *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

Blanquer, J. M., "Les institutions à l'épreuve de la pratique", en J. M. Blanquer y C. Gros (coord.), *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*, Paris, Editions de l'IHEAL, 1996, pp. 87-106.

Bonnemaison, J., *La géographie culturelle*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, Coll. Format 38, 2000.

Claval, P., *Espaces et pouvoir*, Paris, PUF, 1978.

Cohen, J. y A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1992.

Cuche, D., *Pérou Nègre*, Paris, L'Harmattan, 1981.

Cunin, E., *Le métissage dans la ville. Apparences raciales, ancrage territorial et construction de catégories à Cartagena (Colombie)*, Tesis de sociología, Toulouse, 2000.

[22] Denis Retaillé, "Ethnogéographie: naturalisation des formes socio-spatiales", en P. Claval y Singaravelou, *Ethnogéographies*, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 17-38.

De la Peña, G., "Territoire et citoyenneté ethnique dans la nation globalisée", en M. F. Prévôt Schapira y H. Rivière d'Arc, *Les territoires de l'État-Nation en Amérique Latine*, IHEAL, 2001, pp. 283-300.

Di Méo, G., "Que voulons-nous dire quand nous parlons d'espace?", en J. Lévy y M. Lussault, *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy*, Paris, Belin, 2000, pp. 37-48.

Frémont, A., *La région, espace vécu*, Paris, PUF, 1976.

Gellner, E., *Nations et nationalismes*, Payot, 1989.

Goudineau, Y., "Des survivants aux survivances: quelle ethnographie en zone démilitarisée?", en M. Agier (ed.), *Anthropologues en danger*, Paris, J. M. Place, 1997.

Gros, C., "Ethnicité, violence, citoyenneté: Quelques réflexions à partir de cas latino-américains", en Colloque *La société prise en otage*, Marseille, IRD-SHADYC-EHESS, novembre, 2000, pp. 23-25.

Hobsbawm, E. y T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983.

Hoffmann, Odile, "Políticas agrarias, reformas del Estado y adscripciones identitarias Colombia y México", en *Análisis Político*, No. 34, Bogotá, mayo/agosto, pp. 3-25.

_____, "La movilización identitaria y el recurso a la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)", M. Zambrano y C. Gnecco (eds.), en *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*, ICAN-Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Cauca, 2000.

Joseph, I. "Le droit à la ville, la ville à l'œuvre. Deux paradigmes de la recherche", en *Les Annales de la recherche urbaine*, No. 64, 1994, pp. 4-10.

Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.

Lacoste, Y., *La Géographie, ça sert d'abord à faire la guerre*, Paris, Maspero, 1977.

Lefebvre, H., *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974.

Lereshe, J. P. y D. Joye, "Métropolisation: de l'urbain au politique", en *Espaces-Temps*, No. 51-52, Paris, 1993, pp. 6-17.

Lévy, J., "A-t-on encore (vraiment) besoin du territoire?", en *Espaces-Temps*, No. 51-52, Paris, 1993, pp. 102-142.

Melucci, A., "El conflicto y las reglas: movimientos sociales y sistemas políticos", en *Sociología*, No. 28, mayo-agosto, 1995, pp. 225-233.

Moles, A. y E. Rohmer, *Labyrinthes du vécu. L'espace, matière d'actions*, Paris, Librairie des Méridiens, 1982.

Monnet, J., "Las escalas de la representación y el manejo del territorio", en B. Nates Cruz, (comp.), *Territorio y cultura, del campo a la ciudad. Últimas tendencias en teoría y método*, Abya-Yala, Universidad de Caldas, Alianza Colombo-Francesa, 1999, pp. 109-121.

Paul-Levy, F. y M. Segaud, *Anthropologie de l'espace*, Paris, CCI-Centre G. Pompidou, 1983.
Rancière, J., *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.
Recondo, D., "Multiculturalisme et démocratisation dans l'Oaxaca (Mexique): les paradoxes d'une politique de reconnaissance des coutumes indiennes", en *Problèmes d'Amérique Latine*, No. 41, La Documentation Française, Paris, avril-juin, 2001, pp. 45-70.
Restrepo, E., "La construcción de la etnicidad: comunidades negras en Colombia", en M. L. Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá, ICAN, 1998.
Retaillé, D., "Ethnogéographie: naturalisation des formes socio-spatiales", en P. Claval y Singaravelou, *Ethnogéographies*, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 17-38.
Sánchez, E., "La tutela como medio de transformación de las relaciones Estado-pueblos indígenas en Colombia", en W. Assies, G. van der Haar, A. Hoekema (eds.), *El reto de la diversidad*, México D. F., El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 381-412.
Schnapper, D., *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998.
Smith, A. D., *National Identity*, Penguin Books, 1991.
Thiesse, A. M., "La fabrication culturelle des nations européennes", en *Sciences Humaines*, No. 110, novembre, 2000, pp. 38-42.
Tilly, Ch., "Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuación política", en *Sociología*, No. 28, mayo-agosto, 1995, pp. 13-36.
Todorov, T., "Du culte de la différence à la sacralisation de la victime", *Esprit*, juin, 1995, pp. 90-102.
Touraine, A., *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine*, Paris, Odile Jacob, 1988.
Urrea Giraldo, F. y C. A. Viáfara, *Informe sobre la población afrocolombiana en contextos regionales y urbanos y los organismos multilaterales y afines en el Pacífico*, Cali, Univalle-Cidse, Gobierno de Gran Bretaña, 2001.
Voutat, B., "Le conflit du Jura suisse et les identités collectives", en *Espaces-Temps*, No. 51-52, Paris, 1993, pp. 18-31.
Wade, Peter, "Identités noires, identités indiennes en Colombie", en *Cahiers des Amériques Latines*, No. 17, Paris, IHEAL, 1994, pp. 125-140.
_____, "Making cultural identities in Cali, Colombia", en *Current Anthropology*, vol. 40, No. 4, 1999, pp. 449-471.

comunidades negras, derechos étnicos y desplazamiento forzado en el atrato medio: respuestas organizativas en medio de la guerra

Mieke Wouters

La selva es mejor a diario[1]

El desplazamiento forzado en Colombia afecta a diversos grupos de personas[2]. Las víctimas huyen de distintas regiones, interrumpen carreras profesionales, quiebran proyectos de vida. Niños, niñas, jóvenes, adultos, ancianos, mujeres y hombres salen en grupos o solos por diferentes razones; algunos tienen más o menos experiencia organizativa. Se pueden nombrar muchas otras variables que conllevan expectativas, necesidades, procesos y posibilidades durante el desplazamiento forzado y después de éste. Todo esto hace que no sea posible tratar este fenómeno desde un solo un ángulo o un enfoque. De hecho, en los últimos años se han desarrollado diversas maneras de abordar la problemática con la intención de influir en las políticas gubernamentales, que aún siguen viendo a los desplazados como un grupo social homogéneo con muy poco espacio para atender especificidades, particularidades. Dichas políticas tampoco avalan las acciones "particularistas" desarrolladas por agencias no gubernamentales que atienden y conocen mejor las necesidades de estos grupos sociales. Existe un acumulado de saber sobre el desplazamiento forzado; ya han aparecido varios estudios importantes sobre géne-

---

[1] Frase escuchada en el primer encuentro nacional de comunidades afrocolombianas desplazadas, noviembre 2000 (borrador Ilsa).

[2] Según cifras del Codhes, uno de cada veinte colombianos se ve enfrentado a una situación de desplazamiento.

ro y mujer[3], niñez y desplazamiento[4] y sobre los procesos de inserción de los desplazados a la ciudad[5]; sin embargo, desde hace muy poco se menciona a los grupos étnicos, una variable que hasta ahora no ha sido investigada[6].

Este artículo pretende ser un primer intento de mirar el desplazamiento desde un ángulo "étnico", es decir, tener en cuenta que a pesar de muchas otras variables, las víctimas pueden formar parte de un grupo étnico legalmente reconocido. Me interesa acercarme al análisis de los derechos étnicos, no sólo porque son violados constantemente, sino también porque ofrecen una fuente de resistencia y defensa, a pesar de que a primera vista parecieran no tener sentido en un contexto de guerra degradada en la que ni siquiera hay respeto por el derecho a la vida. Lo ilustraré con las experiencias de desplazamiento, en el Atrato medio (Chocó), de algunas comunidades negras, describiendo sus respuestas organizativas al desplazamiento y algunas políticas para prevenirlo. Al mismo tiempo se mostrará que el desplazamiento, como situación de crisis, alimenta de nuevo el discurso étnico y que este último, a su vez, aporta elementos para la formulación de estrategias orienta-

---

[3] Donny Meertens y Nora Segura, *Éxodo, violencia y proyectos de vida: la reconstrucción de la vida cotidiana de hombres, mujeres y jóvenes desplazados por la violencia. Tres estudios de caso,* informe final de investigación presentado a Colciencias, 1999; Nora Segura, "Desplazamiento en Colombia, perspectivas de género", en *Universitas humanística*, No. 47, pp. 45-52, 1999; Donny Meertens y Nora Segura, "Las rutas del género en el desplazamiento forzoso", en *Revista Javeriana*, No. 128, 1997, pp. 361-369, Nora Segura y Donny Meertens, *La mujer desplazada y la violencia*, informe final de investigación presentado a la Consejería presidencial para los Derechos Humanos, Bogotá, 1996.

[4] Martha Bello, Leonardo Mantilla, Claudia Mosquera, Ingrid Camelo, *Relatos de la violencia. Impactos del desplazamiento forzado en la niñez y la juventud,* Universidad Nacional de Colombia-Fundación Amor, Unibiblos, 2000.

[5] Martha Bello y Claudia Mosquera, "Desplazados, migrantes y excluidos: nuevos actores de las dinámicas urbanas", en *Desplazados y reconfiguraciones territoriales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-CES, 2000.

[6] En agosto de 2001, el Codhes empezó a ejecutar un gran estudio sobre el impacto y la caracterización del desplazamiento forzado de comunidades indígenas en diferentes partes de Colombia. En su género, es el primer intento a gran escala de mirar el desplazamiento reparando en el elemento étnico.

das a afrontar el desplazamiento y para la reconstrucción de nuevas formas de convivencia pacífica. Sin embargo, argumentaré también que se debe tener cuidado con que esa misma situación no lleve a una mayor *esencialización* del discurso, en la que se tome "lo étnico" como algo ya existente, algo dado sin prestar atención a lo que aún está por construir[7].

Comunidades negras, desplazamiento forzado y derechos étnicos

Según algunas cifras, los grupos étnicos en Colombia sufren de manera desproporcionada el rigor y el drama del desplazamiento forzado. Cifras recientes de la Red de Solidaridad Social muestran que en el periodo de enero de 2000 hasta junio de 2001, 23,58% de la población desplazada correspondía a grupos étnicos, proporción 53% superior al porcentaje de población negra e indígena del total de la población del país[8].

Es evidente que los grupos étnicos están en condiciones aún más vulnerables ante un posible desplazamiento. El hecho de que, en este caso, las comunidades afrocolombianas hayan sido reconocidas legalmente como grupo étnico no parece significar ninguna defensa real frente a la feroz maquinaria de guerra que aplican los diferentes grupos armados. Peor aún, estos grupos sufren, además de la violación de la mayoría de los derechos fundamentales de cada individuo, la violación de sus derechos étnicos-colectivos, reconocidos en la Ley 70 de 1993. El desplazamiento afecta estos derechos en dos ejes fundamentales: el territorial y el cultural-identitario.

---

[7] Es obvio que muchos aspectos escapan a los alcances de este artículo y ameritan otros espacios para una mayor profundización, como las particularidades socioculturales e históricas de las comunidades negras frente a procesos de desplazamiento. En este artículo examino sobre todo la situación y la reacción de las comunidades negras en la cuenca del Atrato medio, que por la particular historia de organización y defensa de su territorio, con fuerte acompañamiento de la Iglesia católica, representan un ejemplo específico.

[8] Tomado del informe de gestión: "Atención a población desplazada en Colombia". Reconozco aquí que aún existen muchos problemas con informaciones estadísticas en cuanto a la dimensión étnica del desplazamiento forzado. Presento aquí estas cifras más bien como una indicación, no como una cifra absoluta. El tema de por qué los grupos étnicos son más vulnerables y de cómo el desplazamiento se da en sus territorios, es tema de un artículo en proceso.

La Ley 70 de 1993 fue formulada dentro de un contexto internacional en que, como indica Villa[9], los particularismos culturales y los procesos de reconstitución étnica adquieren significado en el ámbito territorial de las naciones. Ella recoge, entre otros, el aspecto territorial, haciendo posible la titulación colectiva de los territorios de estas comunidades. Es en este contexto donde la desterritorialización, a raíz del desplazamiento, gana aún más peso porque ocurre justamente cuando las comunidades negras están en pleno proceso de titulaciones colectivas o acaban de convertirse en los dueños oficiales de sus territorios, con lo que se minan por completo sus derechos étnico-territoriales[10]. Incluso se ha argumentado que la misma titulación colectiva, en el caso de las comunidades negras, ha funcionado en la práctica como un 'señuelo', por causa del cual los diferentes actores armados han puesto su atención en estos territorios[11].

La importancia del territorio para los grupos étnicos también se refleja en los Principios Rectores de los Desplazamientos Internos, formulados por las Naciones Unidas[12]. El principio rector 9 tiene que ver directamente

---

[9] William Villa, "El Estado multicultural y el nuevo modelo de subordinación", en *Diez años de la Constitución Colombiana. Seminario de* evaluación, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Rectoría General, ILSA, 2001, pp. 135-142.

[10] El caso más reciente es la titulación colectiva en el Alto Baudó, Chocó. Los habitantes de esta zona se enteraron de su título colectivo de 174 mil hectáreas, concedido el 23 de mayo de 2001, cuando llegaron desplazados a Quibdó, menos de dos semanas después.

[11] Carlos Agudelo, *El Pacífico colombiano: de "remanso de paz" a escenario estratégico del conflicto armado*, ponencia para el coloquio internacional *La société prise en otage*. Stratégies individuelles et collectives face à la violence-autour du cas colombien, Marsella, SHADYC-EHESS, 2000; Adrian Ouvry, *Economic Development and the Escalation of Violence in Chocó: an Introductory Analysis of Conflict and Displacement in Northwest Colombia* (borrador), 2000; Ana-Luz Rodríguez, "La Asociación Campesina Integral del Atrato, ACIA", en Luz Margoth Pulido, Ana Luz Rodríguez y Betty Pedraza, *Entre el fuego. Tres experiencias de participación en zonas de conflicto armado*, Bogotá, Parcomún (Fundación para la Participación Comunitaria), Diakonia (Acción Ecuménica Sueca), 2000, pp. 119-146; Mieke Wouters, "Derechos étnicos bajo fuego: el movimiento campesino negro frente a la presión de grupos armados en el Chocó. El caso de la ACIA", en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Icanh, Colciencias, 2001, pp. 259-285.

[12] A pesar de que no son de obligatorio cumplimiento para los Estados, sirven de orientación para el tratamiento a la población desplazada, como ha sido el caso de la formulación de diferentes políticas gubernamentales.

con la cuestión territorial y dice: "Los Estados tienen la obligación específica de tomar medidas de protección contra los desplazamientos de pueblos indígenas, minorías, campesinos, pastores y otros grupos que tienen una dependencia especial de su tierra o un apego particular a la misma"[13].

Pero la desterritorialización no es la única violación en el ámbito étnico. El desarraigo no sólo se limita al 'territorio geográfico', como lo menciona Bello[14], sino que también implica la pérdida del 'territorio de vida', estrechamente vinculado al anterior. Es así como las identidades étnico-culturales, que según la Ley 70 tienen que ser protegidas, al estar aún en proceso de formación[15] sufren una nueva transición marcada por los efectos del desplazamiento, que ubica a las comunidades negras en una marginalidad que no les es extraña. Como he dicho anteriormente, estos mismos grupos étnicos, por lo general, se han encontrado en una situación histórica de desfavorecimiento, discriminación, mayor vulnerabilidad y pobreza extrema, situación reforzada por el desplazamiento. "El problema de lo étnico aquí en Colombia es igual al marginado [...] Siempre han estado negados por todos lados ante la sociedad colombiana, porque es que casi ni gente es. Y te puedes imaginar que como desplazados negros es aún peor..."[16]. Entonces se puede decir que cuando se afectan los derechos de estos grupos, las repercusiones son mayores que las que podrían soportar los grupos mayoritarios. En el principio rector 6.2.a. de las Naciones Unidas también se hace referencia a este punto. Se trata de la prohibición de los desplazamientos "basados en políticas de *apartheid*, 'limpieza étnica' o prácticas similares cuyo objeto o cuyo *resultado* sea la alteración de la composición étnica, religiosa o racial de la población afectada"[17]. Este principio llama la atención sobre un aspecto de la guerra bastante subestimado; aunque el

[13] Borrador Ilsa. RSS.

[14] Martha Nubia Bello, "Narrativas alternativas: rutas para reconstruir la identidad", en Martha Nubia Bello, Elena Martín Cardinal y Fernando Jiovani Arias, *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999, pp. 142-164.

[15] Jesús Abad Colorado, Carlos Alberto Giraldo y Diego Pérez, *Relatos e imágenes. El desplazamiento en Colombia*, Bogotá, Cinep, 1997; Eduardo Restrepo, "Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano", en Mauricio Pardo (ed.), *op. cit.*, pp. 41-70.

[16] Comunicación personal, Pastoral Social, Quibdó.

[17] Borrador Ilsa, RSS.

conflicto armado colombiano no esté motivado por razones étnicas propiamente dichas y no se pueda calificar como guerra 'étnica', el desplazamiento conlleva indudablemente efectos de carácter étnico en su peor manifestación: un posible etnocidio[18].

Respuestas organizativas: la ACIA y su nueva misión frente al desplazamiento

Las repercusiones del desplazamiento y las consiguientes violaciones de los diferentes derechos no se sienten solamente en las comunidades mismas, sino que afectan también de manera considerable los procesos organizativos de las comunidades y, específicamente, los procesos étnico-territoriales. La Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), en el Chocó, es una de estas organizaciones étnico-territoriales con una larga trayectoria de lucha por el territorio y el mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades afrocolombianas[19]. A raíz de la intensificación y degradación del conflicto, la asociación ha vivido un gran debilitamiento del proceso organizativo en su territorio colectivo[20]. El desplazamiento ha sido uno de los fenómenos más perjudiciales, pues ha ocasionado fracturas culturales y organizativas, ha minado por completo la autoridad territorial de la organización y de las mismas comunidades (por ejemplo, consejos comunitarios) y ha fomentado

---

[18] El hecho de subestimar este riesgo también tiene que ver con las pocas cifras oficiales confiables sobre las dimensiones cuantitativas del desplazamiento de los grupos étnicos. En este contexto se puede hablar de un "etnocidio estadístico" (Michel Baud *et al.*, *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya-Yala, 1996) que tiene graves consecuencias, aunque aún son reversibles. Pese a que el impacto del desplazamiento no sólo se mide a través de estadísticas, las cifras sí son importantes para la sensibilización del público, para hacer visible el verdadero tamaño de la problemática y crear una mayor comprensión de las necesidades traducidas en la formulación de políticas especiales en los niveles estatales y no gubernamentales.

[19] Para conocer un breve resumen histórico del nacimiento y la trayectoria de la ACIA, véase Mauricio Pardo, "Movimientos sociales y actores no gubernamentales", en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, *Antropología en la modernidad*, Bogotá, ICAN, 1997, pp. 207-252; y Mikie Wouters, *op. cit.*

[20] Para una exploración de las diferentes consecuencias del conflicto armado, y en particular para el proceso organizativo de los actores y los posibles motivos en el área de esta organización, véanse Ana-Luz Rodríguez, *op. cit.*, y Mikie Wouters, *op. cit.*

fuertes sentimientos de impotencia e inseguridad. Sin embargo, los procesos de destrucción obligaron a la organización, con el acompañamiento de la Diócesis de Quibdó, a reflexionar sobre el curso de sus acciones, si no querían dejarse vencer por las estrategias de la guerra.

A principios de 2001 había en el Chocó catorce municipios desplazados, casi la mitad de la totalidad de municipios existentes en el departamento[21], incluidos prácticamente todos los municipios del Atrato medio. El desplazamiento por el conflicto armado, o como dijo un campesino atrateño, "el que está de moda es el que causa escándalo", es de fecha relativamente reciente y está directamente relacionado con la entrada de los paramilitares.

El 22 de mayo de 1997, este grupo armado se tomó Vigía del Fuerte, una comunidad atrateña, se ubicó en el pueblo y fue ampliando su control sobre el Atrato, donde establecieron varios retenes para efectuar un bloqueo económico, limitando fuertemente el transporte de personas y mercancías, intimidando y amenazando a la población con asesinatos selectivos y desapariciones. Inmediatamente, a raíz de la toma, se produjo el primer desplazamiento de una comunidad entera en el Atrato medio: el de Pueblo Nuevo. Después siguieron Mesopotamia (1997), San Martín (1999), Las Mercedes (1999), Isla de los Palacios (2000), Negua (2000), las comunidades Munguirri y La Equis (2000), y otros muchos desplazamientos familiares e individuales de toda la zona[22]. En total se estima que en los últimos cuatro años se han desplazado unas siete mil personas en el Atrato medio, un 20% de la población total de la cuenca.

El balance del poder territorial en el río cambió con la toma guerrillera de Vigía del Fuerte, el 25 de marzo de 2000; desde entonces las Farc establecieron su control sobre gran parte de la cuenca media del Atrato[23]. Más

---

[21] Red de Solidaridad Social, Quibdó, febrero de 2001.

[22] Comunicación personal ACIA/Justicia y Paz; Informe Comisión Vida, Justica y Paz de la diócesis de Quibdó: "Derechos Humanos en el Medio Atrato", 2001; Amnistía Internacional, "Colombia, retorno a la esperanza. Las comunidades desplazadas de Urabá y del Atrato Medio", 2000.

[23] Eso quiere decir que los paramilitares ya no están en Vigía de Fuerte. Sin embargo, tienen una importante presencia en el área de Riosucio y en Quibdó.

cerca de la capital, Quibdó, el dominio del río y sus afluentes está en manos del ELN, y en menor medida del ERG[24]. Estos cambios de poder territorial llevaron, en primera instancia, a cierta tranquilidad para la gente de las comunidades ribereñas. Sin embargo, la situación ya no es como antes, cuando la guerrilla hacía presencia en la zona pero nunca tenía un real dominio sobre ella ni parecía estar buscándolo. Aunque en general se considera que no aplican los mismos métodos de terror, la guerrilla también "viene intimidando, pidiendo vacunas a los pescadores, quitándoles los motores"[25], y también "ponen sus muertos". Además, se han producido varios desplazamientos desde entonces, por el temor de enfrentamientos entre los diferentes grupos armados, incluido el ejército colombiano. Lo más seguro es que esta situación de relativo empate no persista; todos los días crece el temor de que los paramilitares, que se han replegado en Quibdó, quieran reconquistar el Atrato: "Cuando se vuelvan los paramilitares a fortalecer y quieran volver a retomar todas estas zonas, la guerrilla saldrá corriendo como siempre y los que pagan el pato van a ser las comunidades"[26].

Autonomía, resistencia y retorno

Frente a los primeros desplazamientos, la ACIA quedó inmovilizada y sin saber qué hacer. Unos dos meses después se produjo el asesinato de dos de sus miembros en Quibdó, uno de los cuales era un integrante de la junta directiva; entonces la organización empezó a entender la gravedad de la situación, pero el acontecimiento también causó mucho temor[27]. Sin embargo, junto con la Diócesis y la Comisión Justicia y Paz , y debido a la creciente influencia de miembros de las zonas bajas donde se estaban viviendo más de cerca todas las consecuencias de la violencia, ACIA

[24] El Ejército Revolucionario Guevarista tiene control en la zona de la carretera Quibdó-Carmen del Atrato.

[25] Este comentario fue hecho en temporada de subienda, cuando la guerrilla quitaba las ganancias de los pescadores.

[26] Comunicación personal, Pastoral Social Quibdó. Por ejemplo, hay indicaciones de que los paramilitares han fortalecido su presencia en Riosucio y han hecho incursiones en la zona de Jiguamiandó.

[27] Comunicación personal, asesores de ACIA.

empezó a tomar posición frente al conflicto y a asumir un rol principal en la organización de la gente desplazada que estaba llegando al casco urbano de Quibdó. "Las comunidades han ido como apropiándose de su proceso y han venido tomando una posición clara frente al conflicto armado [...] ha sido un proceso, lo hemos hecho en coordinación con la ACIA y con la OREWA"[28].

La organización de los desplazados una vez llegan a Quibdó, la orientación hacia un posible retorno a sus tierras y la prevención de desplazamiento se han convertido en nuevas banderas de lucha, que se apoyan fuertemente en un enfoque étnico-territorial alrededor del fortalecimiento del concepto de *autonomía*. Aunque esta noción siempre ha sido incluida en la lucha étnico-territorial[29], en el contexto del conflicto ha ganado mucho más significado y ha mostrado su fuerza discursiva para la organización y la consiguiente resistencia. En primera instancia, ACIA optó por una posición de neutralidad, pero tras el abandono de esta connotación pasiva, empezó a remplazarla por una propuesta de *autonomía* como posición más clara y activa. Este cambio conceptual y la necesidad de una posición de resistencia, también ocurrió debido a la aparición de métodos cada vez más sutiles de reclutamiento por parte de la guerrilla[30], lo que aumentaba los riesgos de un posible desplazamiento. Particularmente a las Farc no les gustó el proceso organizativo en el Atrato medio, por la influencia de ciertos misioneros extranjeros que, según ellos, se irían a apoderar de toda la tierra, y por el temor de perder (posibles) ingresos[31]. Sin embargo, parece

[28] Comunicación personal, Pastoral Social, Quibdó; Orewa: Organizacion Regional embera-waunana.

[29] El movimiento indígena ha manejado el concepto desde los principios de sus luchas y ha sido expuesto por varios observadores que se han apropiado más de él.

[30] Entre otros, impresionando a los jóvenes con las armas y con promesas, manteniendo relaciones amorosas y formando familias con la población local, y apropiándose de los discursos organizativos, como describo más adelante.

[31] Por ejemplo, en el bajo Atrato la guerrilla no quería que los madereros perdieran el control sobre el manejo de este recurso natural para poder seguir cobrándoles vacunas. "Porque si alguna organización patrocinó que los madereros sacaran, explotaran la madera, fueron las Farc en el bajo Atrato: ellos les pagaban vacuna [...] las Farc tuvieron mucha responsabilidad en que no hubieran avanzado muchos de los procesos organizativos".

que últimamente los guerrilleros están apropiándose o, como afirma un misionero, "robándose" cada vez más la cuestión étnica, instrumentalizando las reivindicaciones étnicas[32].

> Ellos ya empiezan a aparecer en las comunidades hablando de la Ley 70, de lo de la titulación colectiva, la cuestión territorial. Es una mentira... En lo que ellos están planteando, por ejemplo en lo de la reforma agraria, eso va en contra del proceso de las comunidades negras e indígenas. Aquí no hay necesidad de reforma agraria, aquí lo que hay que hacer es dar a sus legítimos propietarios sus territorios [...] El mismo ELN también está hablando de todo un discurso de defensa de territorio, de la defensa de los proyectos... y en algún momento también con los mismos paramilitares cuando quisieron llegar a las comunidades como los salvadores, los que iban a entregar tierra a las comunidades. Aunque no se puede descartar que sea resultado de una reflexión interna, es más probable que se trate de una estrategia, porque "ni lo étnico, ni lo ecológico han sabido manejar"[33].

La propuesta de *autonomía* consta de tres componentes clave: control territorial, control social y la elaboración de un plan de (etno) desarrollo. Es un mensaje a los diferentes grupos armados en el que se afirma que son las comunidades mismas, a través de sus autoridades étnico-territoriales, las juntas de los consejos comunitarios, quienes manejan el territorio, reglamentan y orientan a la gente. El mensaje se lleva también a los diálogos que mantiene la Diócesis, a veces en compañía de representantes de la organización, la guerrilla y los paramilitares. No como tema de discusión, pues como dice la ACIA, "no vamos a negociar, no tenemos nada en venta, la quiebra es nuestra y eso no lo negociamos", sino como la decisión clara de ejercer su derecho a la *autonomía*. La propuesta está dirigida sobre todo a la misma población y a los miembros de la organización, que tienen que empezar a vivir esta *autonomía*: "Ellos, como ACIA, tienen que sentar una posición [...] la *autonomía* no la construimos nosotros, los que tienen que construir son ellos". No es un proceso fácil. Los miembros de la organización están en pleno proceso de construcción, discutiendo los diferentes significados y posibilidades de la

[32] Carlos Agudelo, *op. cit.*

[33] Comunicación personal. Pastoral Social. Quibdó. Agudelo, *op. cit.*

noción de *autonomía*. Aspectos como si la *autonomía* es realmente posible sin una independencia económica o dentro de un conflicto armado, donde el poder de decidir está en últimas en manos de los que tienen los fusiles, generan mucha polémica[34]. En la práctica se ve que el concepto está bajo mucha presión y depende, entre otras cosas, de la fuerza del proceso organizativo y del rigor de la violencia. "Cuando llegan esos grupos, por x o y circunstancia, se familiarizan, pero pienso que más que estar convencidos lo hacen es por miedo, por terror, porque de todas maneras no es lo mismo que llegue un misionero, un evangelizador o un líder de la ACIA a hablar tranquilamente con la gente sin ninguna presión, a que llegue otro con fusil". Como indica Villa, "precario es el ejercicio de la *autonomía* y la afirmación de gobierno propio frente a los ejércitos que constituyen en bastión los territorios de pueblos indígenas y negros"[35]. Sin embargo, el proceso de construcción de una *autonomía* por parte de las mismas comunidades ya ha dado frutos en algunos casos. Ha habido comunidades que se han "enfrentado" directamente a los grupos armados, reuniendo a todos los habitantes a la llegada de ellos, preguntando qué es lo que quieren y exigiendo que respeten su *autonomía* y que no se metan con la gente[36].

Ésta es una forma muy concreta de resistencia desarmada, que muestra cómo la propuesta ha reforzado el proceso organizativo, que empezó mucho antes de la presión del desplazamiento. Es más, a pesar de un primer debilitamiento, el proceso organizativo ha significado con fuerza retroactiva un valioso instrumento de resistencia: "En el bajo Atrato se ha trabajado bastante el retorno; en el Atrato medio de antemano se ha

[34] Esto se hizo evidente en el taller Convivencia Pacífica, Quibdó, 8-10 de febrero de 2001, organizado por la autora con un grupo de 25-30 personas de la ACIA para profundizar varios conceptos discursivos propios del proceso organizativo.

[35] William Villa, *op. cit.*

[36] Por ejemplo, las comunidades de Buchadó, San Miguel, etc. Taller de Convivencia Pacífica. Además, la misma diócesis ha tenido que reflexionar sobre su propia posición en el trabajo con las comunidades, a raíz de diferentes víctimas religiosas: "De alguna manera a nosotros nos sucedió lo mismo. Con la toma paramilitar en el año 1997 en Vigía del Fuerte, los equipos misioneros salen corriendo para acá. Aún más, cuando matan al padre Jorge Luis, en el año 1999, todos los equipos nos metimos acá, muertos de miedo. ¿Qué hacemos?, ¿nos vamos?, ¿nos quedamos? Se hizo toda una reflexión diciendo: nuestro compromiso está con las comunidades, hay que volver al río".

podido evitar, porque las comunidades ya estaban organizadas alrededor de los consejos comunitarios, la organización campesina... De no ser así, el Atrato medio estaría totalmente desocupado ahora".

La importancia de la resistencia y un subsiguiente proceso organizativo para evitar un posible desplazamiento empezó a hacerse evidente también a raíz de las experiencias de la gente que sí se había desplazado a Quibdó. Mostró que el refugio en esta ciudad casi no es una 'alternativa' y que la pobreza del campo se convierte en miseria citadina. Ya no se es campesino, sino sólo un desplazado estigmatizado, en la mayoría de los casos sin ayuda humanitaria de las instituciones. Comentarios como "la selva es mejor a diario" y "que prefiero morir allá que reventar aquí" muestran algo de la tragedia por la que pasa la gente desplazada. Para evitar futuros desplazamientos, una expropiación definitiva del territorio y la convicción de que "si tienen algo que le da valor, es su tierra", se ha empezado a prestar cada vez más atención a un acompañamiento fuerte de las comunidades resistentes en el campo, por parte de la ACIA, la Diócesis y algunas ONG[37].

El acompañamiento de las comunidades, además del trabajo alrededor del concepto de *autonomía*, ha significado sobre todo el fortalecimiento y el ajuste de varias líneas de trabajo ya existentes. La capacitación y formación en los diferentes talleres que organizan la ACIA y la Diócesis se concentran ahora en temas como los Derechos Humanos, el fortalecimiento del proceso étnico-organizativo, como "razón extra de ser"[38], el funcionamiento de los consejos comunitarios y sus reglamentos, y la convivencia pacífica. Se hacen evaluaciones del contexto económico, político y social del conflicto[39], y se está fortaleciendo la parte de salud, educando a personas de las comunidades como promotores de salud, en vista del deterioro de estos servicios a causa de la situación de violencia. Además se están realizando varios proyectos productivos, sobre todo en el ámbito agrícola; ha sido crucial el renacimiento de las llamadas "tiendas comunitarias", una iniciativa de los

[37] Paz y Tercer Mundo (PTM), Dos Mundos, Consejería de Proyectos, Christian Relief Service, Ecofondo, entre otras.

[38] Taller de Convivencia Pacífica, 2001.

[39] Estas evaluaciones, hechas por la junta directiva de la organización, hicieron parte de la última Asamblea anual de la ACIA en mayo de 2001.

años de 1980 pero que había perdido desde entonces su fuerza, entre otras razones por la oposición de los comerciantes. Sin embargo, y especialmente a raíz de los fuertes bloqueos económicos y las amenazas en el río, las tiendas se convirtieron en una alternativa importante de resistencia: "Ahora es la única fuente que vende y se acabó la rivalidad. La gente no tiene otra opción que colaborar; se ve obligada a unirse"[40]. Las 35 tiendas de toda la zona son manejadas por las mismas comunidades, acompañadas por la Diócesis y la ACIA, que colabora con el transporte de las mercancías ya que dispone de una lancha de carga. Sin embargo, el trabajo de las tiendas encuentra ahora oposición de los paramilitares, quienes en algunas ocasiones han querido impedir la salida de la lancha, pues afirman que surte a la guerrilla[41].

Sin embargo, el proceso organizativo no sólo se enfoca en resistir, sin importar lo que pase, sino que también tiene la función de medir la situación; es decir que en ciertas circunstancias es mejor desplazarse, como en el caso de Las Mercedes, en diciembre de 2000[42]. Después de fuertes amenazas de los paramilitares, la comunidad decidió unánimemente desplazarse a Quibdó, con el compromiso de retornar lo más pronto posible. Los 500 habitantes se desplazaron a la capital chocoana donde, en primera instancia, encontraron refugio en la sede de la ACIA. Se considera que la organización ha asumido desde los acontecimientos de Las Mercedes un liderazgo y coordinación importantes en atender la problemática del desplazamiento en su zona, siempre con un apoyo fuerte de la Iglesia y algunas ONG, superando la paralización que caracterizó su posición frente a los primeros desplazamientos.

En Quibdó, el trabajo organizativo se concentra en primera instancia en la organización de la gente desplazada en varios comités para que puedan acceder, ordenada y eficientemente, a la ayuda humanitaria. De esa forma se trata de evitar también la dispersión e invisibilización de la gente que, en general, por el sistema de familias extensas, se disemina en los

[40] Comunicación personal, Comisión Justicia y Paz, Quibdó.

[41] Otra forma de resistencia, pero no directamente dentro del proceso organizativo de la ACIA, es huir y esconderse en el monte cuando llega algún grupo armado. Aunque no tan heroica, ha probado ser una forma efectiva para aprender a vivir en medio de la guerra.

[42] Para la descripción del acontecimiento, véase Wouters, *op. cit.*

diferentes barrios populares[43]. La fragmentación se fomenta mediante fuertes prácticas de clientelismo y politiquería en la ciudad[44]. Así, la organización de la gente desplazada no sólo se limita a los aspectos pragmáticos de la ayuda humanitaria, sino que los nuevos espacios organizativos sirven para sacarlos del anonimato, la clandestinidad y el silencio; para recuperar parte de la cohesión del grupo; para reclamar sus derechos; para analizar cómo perciben su situación el Estado y los actores armados; para pensar en proyectos de vida y para crear un nuevo proyecto solidario. Este último se concentra, sobre todo, en el retorno a sus tierras, aunque no todas las personas desplazadas expresan ese deseo. Una parte de ellos optan por quedarse en Quibdó, muchas veces porque ya antes del desplazamiento tenían un contacto frecuente con la capital e incluso tienen casa allá[45]. "Los que están en Turbo tienen un deseo mucho mayor de retornar que los que están en Quibdó porque, de todas maneras Quibdó, para las comunidades del río Atrato, siempre ha tenido una referencia de permanencia y posibilidad para

[43] La gran mayoría de la gente desplazada del Atrato medio llega adonde familiares y amigos en Quibdó. Sin embargo, en la capital chocoana existen varios barrios o lugares que están directamente relacionados con el desplazamiento. El más llamativo hasta ahora es el Coliseo, adonde acudieron sobre todo familias desplazadas de la zona de Riosucio, como forma de presionar a las autoridades locales para dar atención a su situación. Un año más tarde, un grupo de gente desplazada invadió la semiconstruida urbanización La Cascorva, que estuvo abandonada durante más de ocho años. Villa de España es un barrio en los límites del casco urbano de Quibdó que fue construido con financiación de España como un asentamiento temporal para unas 100 familias víctimas del desplazamiento. Sin embargo, Villa de España se ha convertido en un barrio de reubicación permanente.

[44] El trabajo con las comunidades desplazadas no está exento de riesgos. Sobre todo la infiltración de los grupos armados, en particular de los paramilitares, obstaculiza cualquier proceso organizativo. "La presión paramilitar en Quibdó dificulta el trabajo con los desplazados. Han permeado a estas comunidades desplazadas y el proceso, bien sea formativo, bien sea cualquier experiencia que tenga con ellos de organización, ya se hace con mucha más reserva" (comunicación personal, Comisión Justicia, Vida y Paz, Quibdó). Como han indicado Correa y Rueda, "si los desplazados se organizan para resistir en medio de la guerra son señalados, estigmatizados, perseguidos y amenazados". Clemencia Correa y Danilo Rueda, "La barbarie irracional de la guerra: el desplazamiento", en Martha Nubia Bello, Elena Martín Cardinal y Fernando Jiovani Arias, *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999, pp. 71-99.

[45] Sobre todo las familias que viven en comunidades cerca de Quibdó tienen casa allá, pensando en la continuación del estudio de sus hijos, aunque no en gran escala.

sus hijos. Aquí barrios enteros, por ejemplo Kennedy, son barrios fundamentalmente de sector campesino". Además, experiencias traumáticas específicas pueden influir en la decisión, así como la solidez o debilidad del proceso organizativo anterior a la desterritorialización.

Sin embargo, el hecho de que expresen su deseo de quedarse por el momento en Quibdó no quiere decir que no haya deseos de retornar.

> Yo pienso que sí hay un vínculo fuerte con la tierra. Lo que pasa es que hay una perspectiva como a más largo plazo. Aunque la gente quiera retornar, también tiene esa capacidad de esperar... De pronto no lo plantean de manera consciente pero ellos todavía sueñan con la posibilidad de regresar a su tierra. Uno desde su perspectiva piensa que no y que posiblemente van a perder la tierra de manera definitiva.

Es decir que se piensa en la continuidad de la tierra, que "siempre ha estado ahí"; y los resultados del proceso organizativo mismo, dado que se pudo evitar una expropiación por parte de algunas empresas madereras, impiden que la gente se dé cuenta de que el conflicto armado puede llevar a una expropiación definitiva.

Ésta es una de las razones por las que la organización y la Diócesis insisten y fomentan el retorno. La reubicación no es, a los ojos de ellos, una opción posible o verdadera.

> No se puede hablar de reubicación, porque aquí en el Chocó no hay ningún territorio que no tenga su dueño; entonces no podemos empezar a que peleen entre ellos mismos... No puedo traer a una comunidad atrateña, llevándola para la cuenca de San Juan, porque a ellos les va a violentar toda su cosmovisión. No quiero decir que no hay intercambios, se da porque ellos quieren ir, libremente, pero que a punta de balas y masacres los van a sacar, eso no lo podemos tolerar.

Además, como la situación de orden público se ha agravado en casi todo el Chocó, prácticamente "ya no hay bosques ni selvas donde buscar refugio".

Uno de los primeros objetivos de la línea del trabajo del retorno es tratar de reducir al máximo el tiempo que la gente está fuera de su territorio. "Cada vez que hay un desplazamiento en el área de influencia de la ACIA, no dura más de un año, ni siquiera seis meses. Inmediatamente miramos cómo los retornamos". El retorno de las primeras comunidades desplazadas demoró más que el de las últimas. Pueblo Nuevo se desplazó en mayo de 1997, y apenas en abril de 2001 una parte de las familias decidió retornar. Los habitantes de Mesopotamia tardaron casi tres años, pero los de Las Mercedes, por ejemplo, volvieron después de tres meses; los de Isla de los Palacios, tras dos semanas, y las comunidades del afluente Neguá regresaron a sus tierras en seis meses.

En el Atrato medio, los regresos organizados por la Diócesis y la ACIA son llamados "retornos públicos", lo cual señala que "no son oficiales, por cuanto nunca ha sido el Estado el que ha tomado la iniciativa. Nunca ha sido el Estado quien ha motivado o facilitado ese proceso, contribuyendo con apoyos mínimos o nada"[46].

Aunque no hay un procedimiento fijo, se pueden destacar varias etapas en el proceso de retorno.

> Normalmente surge de las mismas comunidades, a través del proceso organizativo... Se generan comités (de salud, de alimentación, de diálogos), y esos comités son los canales para articularse tanto con la organización, en este caso la ACIA, como con la Diócesis y con algunas ONG que vienen apoyando el trabajo. Por otra parte sirve de interlocución con sus propias

[46] El análisis del papel de las entidades gubernamentales es indispensable, pero escapa a los alcances de este artículo. Existe una fuerte queja de que su aporte es mínimo, a pesar de que el Chocó, según la RSS, tiene la cuarta prioridad nacional. Urabá, Chocó y Meta concentran gran parte de la oferta institucional del sur-oriente del país: a pesar de su crítica situación, no registran ningún tipo de presencia institucional de "apoyo". Obstáculos importantes son la fuerte incidencia de la política local y la profunda brecha entre formulación e implementación de las políticas, entre otros. Otro problema es la profunda falta de conexión entre agencias, es decir, las ONG y la diócesis con instituciones gubernamentales, por lo cual los primeros suelen ofrecer servicios paralelos en lugar de complementarios.

comunidades, con su base. Posteriormente a esta dinámica, se realizan algunas comisiones –al menos una– de verificación a la cual se invita al Estado. Después de esa comisión se analizan recursos, o posibilidades para su consecución y se diseña un plan de retorno.

Una condición básica para el retorno, establecida por las organizaciones acompañantes, es que la comunidad retornante establezca una posición clara frente al conflicto[47]. Es la esencia del reglamento de convivencia, que la comunidad discute, formula y aprueba antes de retornar. Sólo la gente que firma el reglamento puede volver. "Los que no aceptan el reglamento no pueden decir por mi cuenta me voy. No van a recibir ningún apoyo".

Los reglamentos subrayan en general la *autonomía* de la comunidad retornante, el rechazo a cualquier vínculo con los grupos armados y el proyecto comunitario que se quiere desarrollar. Además prohíbe la venta de bebidas alcohólicas, ordena la asistencia de los miembros mayores de doce años a las reuniones de la comunidad y aconseja que se evite la dispersión de las viviendas. Una de las reglas cruciales es la sanción que se aplica cuando una persona se involucra con los grupos armados, irrespeta el reglamento o anda con chismes: tendrá que irse de la comunidad[48]. "No llegan tan fácil a esta decisión drástica, pero sí hay casos en que han convencido a la gente de que no se metan. Con ese reglamento en la mano han dicho: si tú te metes aquí no tienes ni papá, ni mamá, ni nadie". No se trata tanto de expulsión, sino más bien de poder de convicción con ayuda del reglamento. Además, parece que hay más conciencia de cumplir las reglas debido al sufrimiento de la experiencia del desplazamiento, para que no se repita la historia. La idea es más bien que el proceso organizativo, desde la dinámica

[47] Ésta ha sido una razón importante en la demora del retorno de la comunidad de Pueblo Nuevo: "Fue la única comunidad que se desintegró a raíz del desplazamiento, porque no han podido definir una posición clara y no han podido desvincularse de los grupos armados". Hay que decir también que un primer intento de retorno de Pueblo Nuevo en marzo de 2000 se vio frustrado por una incursión paramilitar algunos días antes. A raíz de esta incursión se desplazó una comunidad vecina, Isla de los Palacios, comunidad que retornó a las dos semanas. Los habitantes de Pueblo Nuevo se regaron por todas partes, lo que dificultó su proceso organizativo después.

[48] Reglamento de la comunidad retornante de Mesopotamia, 2000.

de los comités hasta la firma del reglamento, lleva a que "se generen mecanismos de cohesión, de integración. Los comités, las tiendas comunitarias quizás actúen como un mecanismo de sobrevivencia en medio de la guerra. Esos retornos facilitan que la gente esté más cohesionada, agrupada"[49].

Señalamientos étnicos

El tema de una posición clara y transparente frente al conflicto armado también tiene que ver con el hecho de que la guerra ya no es tan ajena a las comunidades como se solía argumentar en cuanto a los grupos étnicos. Mientras antes era evidente que se trataba de una "guerra y guerreros importados", se puede observar que cada vez hay más jóvenes indígenas y negros que se integran a las filas de alguno de los grupos armados, lo que lleva a que "la guerra ya esté entre nosotros", como comenta la gente. Ya no hay fronteras étnicas tan claras, que permitan decir que las comunidades indígenas y negras son solamente víctimas y que "ellos, los otros", son los malos. La participación directa de habitantes de la zona acarrea además una consecuencia aún más preocupante: los señalamientos "étnicos", es decir, generalizaciones según las cuales los indígenas son guerrilleros y los negros paramilitares. "Señalan directamente grupos cuando eso no es la realidad. Porque, por ejemplo, en el último de Juradó[50], a los indígenas las Farc les matan sus líderes, o a las comunidades negras son los paramilitares los que las desplazan. Hay personas, como en cualquier proceso, que se vinculan a uno u otro bando, pero no hacen parte de opciones, digamos, colectivas".

Los señalamientos no permiten un mayor acercamiento entre los dos grupos étnicos. En un contexto de polarización causado por la guerra misma, cada grupo tiende a querer hacer visible todo su sufrimiento –a pesar de que muchas veces sufren las mismas consecuencias, aunque cada uno con matices particulares–, y adoptan estrategias y posiciones similares frente al conflicto. Hay incluso pequeños grupos que tratan de polarizar aún más la situación existente.

[49] Sin embargo, como en todo proceso organizativo, la medida de la cohesión difiere fuertemente de una comunidad a otra, por una variedad de factores que aún falta explorar más.

[50] A finales de 2000 la guerrilla asesinó al líder indígena Armando Achita; poco después, el alcalde (afrocolombiano) del pueblo también fue asesinado.

> Las que sufren de manera inmediata son las comunidades negras por estar en la orilla del río Atrato. Lógicamente, tienen que pasar primero por encima de las comunidades negras y después llegar a las comunidades indígenas, que viven en las cabeceras. Eso es una lógica o lectura de guerra, pero en la cotidianidad lo que la gente ha expresado es que hay situaciones, digamos, de parcialidad; atacan más a los negros que a los indígenas. Además, estos argumentos han sido utilizado por sectores políticos.

En general, se puede concluir que entre las comunidades indígenas y afrocolombianas hay pocas alianzas estratégicas frente al conflicto armado, como lo ha indicado Arocha[51]. En parte se explica por lo que he mencionado anteriormente: que la causa étnica-indígena tiene más aceptación y resonancia nacional, debido también a una mayor fortaleza política[52]. Además, los procesos de saneamiento y ampliación de resguardos y de titulación colectiva de las comunidades negras desembocaron, en la práctica, en un alejamiento entre los dos grupos. También hay diferencias en las formas y estrategias de desplazamiento, dado que las comunidades indígenas se desplazan dentro de sus territorios, mientras que la gente negra tiende a optar por los centros urbanos, donde siempre tienen algún familiar. Y cuando los grupos se desplazan, los indígenas lo hacen colectivamente, es decir que van todos al mismo sitio, mientras que los campesinos afrocolombianos, aunque pueden desplazarse de forma masiva, van por donde cada uno pueda, en concordancia con la lógica de familia extensa y porque en general son más numerosos[53].

---

[51] Jaime Arocha, "Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas", en Jaime Arocha, Fernando Cubides y Myriam Jimeno (comp.), *Las violencias: inclusión creciente*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, CES, 1998.

[52] William Villa, *op. cit.*

[53] En este contexto es interesante mencionar una iniciativa de la Orewa que se llama Casa de todos o, en idioma indígena, *Dearadé*. La idea es constituir uno de sus resguardos como sitio de refugio, para que la gente se quede en su territorio. "La intención es que no se vuelva a presentar, como se presentó el año anterior, que los indígenas tengan que desplazarse a Quibdó sino que, ante cualquier hecho, puedan llegar más bien a este sitio de refugio, que está en su territorio. Han estado buscando alguna figura jurídica que le dé un carácter de legalidad y de aval para poder presentarlo ante los distintos actores armados". Comunicación personal, Comisión Vida, Justicia y Paz, Orewa.

En el caso concreto del Atrato medio en el Chocó, la organización indígena OREWA y la ACIA mantienen cierta coordinación, como indica un líder indígena: "Con la ACIA nos hemos entendido". Un factor importante aquí es la influencia de la Iglesia, que tiene una historia de acompañamiento a ambas organizaciones. De vez en cuando las dos organizaciones hacen denuncias simultáneas y participan conjuntamente en eventos internacionales; tal fue el caso, por ejemplo, de la Campaña para los Derechos de los Pueblos, liderada por la Diócesis de Quibdó, celebrada entre mayo de 2000 y agosto de 2001.

Antes de terminar esta parte, quiero hacer algunos comentarios breves sobre temas de discusión en cuanto a las estrategias adoptadas por la ACIA, bajo la coordinación de la Iglesia. En general, se considera el retorno como la mejor opción, sobre todo desde una perspectiva étnico-territorial. A pesar de las fuertes consideraciones en cuanto a la seguridad, no hay garantías y, por ende, existe un riesgo real de un nuevo desplazamiento, que de hecho ha ocurrido en una ocasión. El fuerte acento en el retorno puede, además, descuidar el trabajo de integración en el nuevo ambiente, si alguien quiere establecerse allá. A pesar de que haya algunas iniciativas de capacitación, la ayuda es más restringida que en el caso de un retorno. Existe también el riesgo de sobreidealizar la zona de origen ignorando, por ejemplo, las pobres condiciones de vida y la inseguridad alimentaria que existen en algunas partes, y la tendencia de absolutizar lo comunitario, descuidando las diferencias que hay en el grupo. Compartir una experiencia de desplazamiento no hace que las diferencias internas desaparezcan. Hay que ver si un reglamento de convivencia es suficientemente efectivo para contrarrestar estas dinámicas. Por último quiero resaltar que aunque la estructura organizativa de la ACIA facilita, sin duda, la ayuda a la gente desplazada, hay que estar alerta para que la organización deje espacio para la articulación de nuevos liderazgos y evitar el riesgo de paternalismo y oportunismo. El espacio organizativo generado a raíz del desplazamiento es también una nueva arena de poder y maniobras.

Desplazamiento, elementos discursivos y reconstrucción de identidad[54]

En muchos estudios se ha indicado que el desplazamiento forzado tiene como consecuencia fundamental la destrucción o desestructuración de la identidad, tanto personal como colectiva. La reestructuración de las redes familiares, comunitarias, y el rompimiento del llamado tejido social son constantes. Quienes llevan a cabo estudios en las comunidades y las organizaciones que trabajan con gente en situación de desplazamiento subrayan la importancia de desarrollar procesos organizativos en esta reconstrucción. Solidaridad, comunidad y colectividad son mencionados como elementos clave en los procesos de recuperación y construcción de nuevos proyectos de vida[55].

En el caso de la ACIA y el desplazamiento en el Atrato medio, la respuesta organizativa a la dinámica de la destrucción y reconstrucción de identidades y la constante violación de los derechos, tanto generales como étnicos, ha sido el fomento y el acompañamiento a la resistencia y el retorno de las comunidades, basadas en un discurso de *autonomía*, con ayuda de elementos comunitarios, de organización y territorio. Es una posición étnico-política frente a una estrategia de guerra[56] que busca es-

[54] Quiero aclarar aquí el concepto de discurso, porque ha dado pie a malentendidos. Discurso no se trata solamente de 'pura boca', algo inventado o imaginado, sin ningún vínculo con la realidad. Pero la realidad tiene muchas caras y no tiene para todos el mismo significado. Con el término discurso me refiero a una representación o interpretación de las diferentes realidades. No se trata de concluir si el discurso es verdad o no; es más interesante ver por qué ciertos elementos discursivos son resaltados o han cogido fuerza en un contexto específico.

[55] Martha Nubia Bello, *op. cit.*; Clemencia Correa y Danilo Rueda, *op. cit.*; Flor Edilma Osorio y Fabio Alberto Lozano, "Procesos de reconstrucción vital de población desplazada por la violencia en Colombia", en *Universitas Humanística*, No. 47, año XXVII, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999, pp. 75-85; Nora Segura, "Perspectivas de género. Desplazamiento en Colombia", en *Universitas Humanística*, No. 47, año XXVII, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999, pp. 45-52. Entiendo proyecto de vida como "una mediación entre lo público y lo privado, lo individual y lo colectivo. Es futuro, planeación, control" (Nora Segura, *op. cit.*, p. 50), en contraste con estrategias de supervivencia que están en el presente y tratan de la mera subsistencia.

[56] Como indican entre otros Flor Edilma Osorio y Fabio Lozano, *op. cit.*, el fenómeno del desplazamiento no es sólo resultado de la guerra, sino también estrategia de la guerra.

tablecer nuevos dominios territoriales, ignorando completamente el estatus étnico-territorial de las comunidades que viven ahí. Es una respuesta que corresponde a las argumentaciones de Baud, según las cuales "están en juego la garantía de subsistencia, la seguridad o la identidad. La etnicidad puede convertirse en un medio poderoso para la movilización y la acción colectiva, ya que la reclamación de la etnicidad implica una colectividad original y hace un llamamiento al involucramiento emocional, a la solidaridad y a la lealtad"[57]. Esta dinámica de reclamación de la etnicidad estuvo en la base del proceso de movilización alrededor del proceso legislativo de la Ley 70. Ahora apoya un proceso en el que los sentimientos de solidaridad son indispensables para reconstruir tejidos sociales, destruidos por el desplazamiento. Como se dice, "la delimitación de las fronteras étnicas es una condición para el nacimiento de un sentimiento comunitario". Pero el efecto no es solamente 'para adentro' o para la cohesión del grupo, sino que también tiene su efecto 'hacia afuera'. Es decir que, en este caso, lo étnico se convierte en un recurso estratégico para, en primera instancia, diferenciarse de los actores armados y, en segunda instancia, reclamar atención específica para la solución de los problemas originados por el desplazamiento.

A grandes trazos se sigue la dinámica de la Ley 70, y su extensión es el marco organizativo y discursivo que orienta las respuestas organizativas al fenómeno del desplazamiento. Lo étnico como concepto abstracto está más implícito, y el discurso se centra más bien en una profundización de lo étnico, subrayando el concepto de *autonomía*, un término que ha tomado cada vez más fuerza y más coherencia, sobre todo en el nivel internacional; por ejemplo, en el Convenio de Argel sobre los Derechos de los Pueblos.

Aunque lo colectivo y lo comunitario, elementos constitutivos de procesos organizativos, no son características privilegiadas de los grupos étnicos, se supone que hay una fuerte correlación entre los dos, lo que facilita un proceso organizativo, tal como se indicó en varias entrevistas: "En lo étnico, lo comunitario, lo organizativo es un elemento muy fuerte"; "para mí es mucho más fácil hacer un retorno con grupos étnicos que con otros grupos, porque implícitamente tienen el concepto de comunidad" o "las comunida-

[57] Michel Baud *et al.*, *op. cit.*

des afrocolombianas mantienen un legado histórico en lo referente a la organización comunitaria". Se trata de activar una 'autoconciencia étnica'[58] o una etnicidad latente para que se convierta en una etnicidad manifiesta. En palabras de Baud, "cuando se intenta subrayar el fondo compartido de características y, eventualmente, también completarlo con nuevas cualidades 'tradicionales', en beneficio de una estrategia social o política"[59]. O sea, "la etnicidad no se puede reducir a una retórica simbólica"; sin embargo, en la práctica hay un gran riesgo de sobredimensionar o absolutizar ciertas 'cualidades étnicas', sobre todo en cuanto a comunitariedad (casi) natural. Advierten sobre la creación de una imagen mítica de comunidades 'étnicas' y subrayan que una comunidad es, sobre todo, el resultado de alianzas, negociaciones y luchas. Más bien lo que parece influir, en especial en el alto grado de comunitariedad, son otras dinámicas organizativas (construcciones actuales), más allá de la supuesta organización comunitaria aparentemente dada de estas comunidades. Es así como se observa que "ha sido mucho más fácil el retorno de las comunidades que han venido en un proceso comunitario organizativo como el de la ACIA que las otras comunidades negras que no están ligadas a un trabajo comunitario". También influye la medida en que se percibe la necesidad de procesos organizativos; "para mí es mucho más fácil manejar esta parte comunitaria, organizativa, con la gente de las minorías étnicas, por su cultura, por su cosmovisión, por todo lo que ellos ya saben, *que lo único que los puede salvar es lo comunitario,* ayudar a volver a recuperar su territorio va a ser eso". Retomando un comentario anterior en cuanto al fortalecimiento de lo comunitario a raíz del desplazamiento, "eso no se puede decir específicamente para las comunidades (negras), sino para todos los desplazados del conflicto y también para los que están resistiendo; cosas que antes eran muy difíciles de organizar ahora empiezan a funcionar... Los desplazados están en la necesidad. Lo que decían antes: en la guerra o después de la guerra las iglesias se llenaban y después, cuando ya hay más bienestar, hay más individualismo. *La gente se ve obligada a unirse*".

---

[58] Concepto usado por Arocha, *op. cit.*, y especialmente aplicable en nuestro caso: "Su autoconciencia puede no tener valores constantes, sino estar sujeta a desactivaciones, reformulaciones e innovaciones, según momentos de represión, discriminación o participación democrática". O sea, no es algo intrínseco y estático, sino cambiante y constructivo, que responde a una dinámica externa.

[59] Michel Baud *et al.*, *op. cit.*

Se trata entonces de construir o fortalecer sentimientos comunitarios a través de un proceso organizativo; es como un triángulo en que los elementos comuni(tarie)dad, etnicidad y proceso organizativo se refuerzan recíprocamente, sobre todo en situaciones de crisis. En el caso de ACIA, se ha visto cómo ese triángulo está sustentado por un discurso centrado en el concepto de *autonomía*, fuertemente ligado a lo étnico. Se distingue del discurso de la Ley 70 por ser menos esencialista, basándose en derechos étnicos reconocidos nacional e internacionalmente. Contempla más la parte estratégica, porque los derechos sólo tienen significado dentro de un "matiz colectivo"[60]; esto es, hay que *crear* espacios colectivos para hacer valer los derechos. Es cambiar el argumento "somos colectivos (intrínseco a nuestra etnicidad) y, por ende, autónomos", por "para poder ser autónomos tenemos que ser colectivos".

A pesar de que un discurso de *autonomía* tiene restricciones serias dentro de un contexto de guerra, es interesante ver cómo ese mismo conflicto armado, y específicamente el fenómeno de desplazamiento, obligaron a una reflexión que permitió profundizar en el discurso étnico, que pareció haberse estancado después de su introducción. La necesidad de tener que enfrentar con más fuerza aún las amenazas de la violencia, hizo posible una revaloración de lo étnico, desde el concepto de *autonomía*, para fortalecer lo comunitario y lo organizativo. Los grupos étnicos tienen el recurso o la opción política de la etnicidad para enfrentar el desplazamiento. Es poder reclamar no sólo los derechos como desplazados, en el marco de la Ley 387, sino también sustentarlos con sus derechos reconocidos en la Ley 70. Es decir, hay instrumentos para reconstruir la cohesión del grupo[61].

---

[60] Osorio y Lozano, *op. cit.*

[61] En este artículo no presto atención a los dilemas que pueda crear el carácter excluyente de etnicidad (que subraya el 'nosotros' al mismo tiempo que se diferencia de los 'otros' o 'ellos'). En el contexto del Chocó y de Quibdó resulta ser menos fuerte que en un contexto urbano, por ejemplo Bogotá, si se aplica para diferenciar dentro del grupo general de desplazados. Es un aspecto que merece más investigación, sobre todo si se va a diferenciar la ayuda humanitaria por referente étnico. Al mismo tiempo se percibe que, en el contexto de Quibdo, la solidaridad no se extiende automáticamente al grupo más amplio. Tiene que ver, por un lado, lo que ha anotado Ulrich Oslender, según el cual la 'raza' "no actúa necesariamente como fuerza unificante". "La lógica del río estructuras espaciales

Sin embargo, para que esto perdure es importante seguir haciendo una lectura crítica del discurso, para desenmascarar 'lo natural dado y deseado' y reconocer lo que hay que construir. En palabras de Villa, "[Es un] discurso donde la cultura se constituye en núcleo para la acción política, pero que sin la mediación crítica adecuada, permite esconder otras realidades [...] y necesidades"[62]. El concepto de *autonomía* está mostrando su fuerza discursiva, pero sólo tendrá efecto si se puede lograr que no solamente las mismas comunidades se apropien de él, sino también todos los actores implicados en esta guerra.

Conclusiones

Mientras las comunidades negras del Atrato medio llevaban a cabo una lucha territorial legal, se desplegó una feroz lucha territorial fuera de la ley. Aunque esta disputa causó un desplazamiento que tiene fuertes repercusiones en el modo de vivir de la gente, también permitió establecer estrategias de resistencia basadas en un discurso étnico que se centra en el concepto de *autonomía*.

El desplazamiento de las comunidades negras ha significado una doble vulneración de sus derechos o, como dijo una persona en el Chocó, "son doblemente pisoteados": primero como ciudadanos colombianos y, segundo, como grupo étnico. La condición de desplazado afrocolombiano le coloca en una posición doblemente vulnerable. Sin embargo, el fenómeno del desplazamiento también ha creado un contexto en que los derechos de las comunidades negras, reconocidos en la Ley 70, han ganado más significado y mayor instrumentalización[63].

---

del proceso organizativo de los movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano", en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Icanh, Colciencias, 2000, pp. 123-148. Clase, relaciones existentes de poder, politiquería tradicional, etc., influyen fuertemente. Por otro lado, las condiciones precarias de pobreza de gran parte de los habitantes de Quibdó hacen que la población citadina mire con gran desconfianza a la población desplazada.

[62] Villa, *op. cit.*

[63] Por ejemplo, ha posibilitado la agilización de varios procesos de titulación colectiva bajo la presión de comunidades afrocolombianas desplazadas, aunque otros se estancaron.

Se ha logrado tener claro que es indispensable un proceso organizativo para poder resistir, recuperar y reconstruir. A través de ACIA y con la ayuda de la Diócesis de Quibdó, que ha vuelto a tener un gran peso en el acompañamiento de la organización, se puede agrupar una fuerza de demandas y canalizar atención y recursos[64], no tanto de las instituciones estatales, sino de organismos no gubernamentales, nacionales e internacionales. La ACIA y la Diócesis de Quibdó ofrecen formación en temas como derechos humanos, las leyes 387 de 1997 y 70 de 1993, y conceptos como *autonomía*, e influyen en cómo la gente desplazada mira y entiende su situación, tratando de superar el miedo, la angustia y estimulando una capacidad crítica y de reclamo, al reconocer que son sujetos de derecho. La organización funciona como un punto de referencia y ayuda a dar una proyección para el futuro. Todo este proceso influye en la (re)construcción de una identidad colectiva y las posiciones que van adoptando frente a diferentes actores como el Estado, los habitantes del lugar donde han llegado, otros desplazados, las ONG y hasta los mismos actores armados. En la organización de los retornos no sólo se trata de asegurar lo físico y lo material sino, tal vez lo más importante, de construir criterios sólidos de convivencia, como se evidencia en los reglamentos, que plantean una posición clara y autónoma frente a la guerra y los actores armados. Así se espera que pasen de víctimas a protagonistas de su propio futuro.

Sin embargo, hay que tener mucho cuidado con el refortalecimiento étnico-organizativo para evitar una mayor *esencialización* del discurso. Se debe reconocer que no sólo se trata de recuperar y reconstruir, sino también de construir una *autonomía* real, reconocida y respetada por todas las partes implicadas.

Es irónico y amargo descubrir que el proceso organizativo étnico-territorial del Atrato medio ha recibido cierto impulso del fenómeno del desplazamiento. Después de un primer debilitamiento las organizaciones, y más específicamente la ACIA, parecen estar recuperando fuerzas al verse obligadas a replantear sus discursos, enarbolar nuevas banderas y reajus-

[64] Flor Edilma Osorio y Fabio Alberto Lozano, *op. cit.*

tar horizontes[65]. Después de la coyuntura del título colectivo, la lucha territorial sigue más vigente que nunca, pero ahora en busca de la no desposesión, el no desarraigo y el retorno. Este proceso está en pleno desarrollo. Su resultado es incierto y depende de muchos más factores que las mismas organizaciones y las comunidades. Tampoco se puede ignorar que, muy probablemente, cuanto más efectivas sean las organizaciones en minar parcialmente las estrategias de guerra, de *desterritorialización*, más grande será la amenaza de ataques directos al proceso organizativo."No podemos dejar ningún orificio abierto, hay que taparlos todos, porque cualquiera de los actores armados va a aprovechar, porque lo que sí es cierto es que en medio de todo ese océano, esa pequeña base que se llama organización comunitaria y título colectivo incomoda, a todo el mundo incomoda".

Por eso, los derechos de los pueblos y su *autonomía* tienen que ser objeto de negociación en la búsqueda de soluciones a la guerra y de construcción de un nuevo pacto social. Es fundamental, como dice Villa, "para que se reconozca que el territorio es el espacio de reproducción de esas culturas" y, por ende, evitar que la guerra acabe definitivamente con las diferencias étnico-culturales de Colombia.

Bibliografía

ACIA, Reglamento de convivencia de la comunidad retornante de Mesopotamia, 2000.

Amnistía Internacional, *Colombia, retorno a la esperanza. Las comunidades desplazadas de Urabá y del Medio Atrato*, Madrid, Edai, 2000.

Arocha, Jaime, "Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas", en Jaime Arocha, Fernando Cubides y Myriam Jimeno (comp.), *Las violencias: inclusión creciente*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, CES, 1998.

[65] Este refortalecimiento también se hizo visible en la última asamblea general de la organización en Loma de Murri. En general llegan unas 200 a 300 personas a estos eventos. Este año convocaron 400 personas y llegaron 500, entre ellas un gran grupo de gente desplazada, jóvenes y maestros, grupos que siempre han estado poco representados en las actividades de ACIA.

Baud, Michel *et al.*, *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya-Yala, 1996.

Bello, Martha Nubia, "Narrativas alternativas: rutas para reconstruir la identidad", en Martha Nubia Bello, Elena Martín Cardinal y Fernando Jiovani Arias, *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999, pp. 142-164.

Comisión Justicia, Vida y Paz de la Diócesis de Quibdo, *Derechos Humanos en el Medio Atrato* (borrador), 2001.

Correa, Clemencia y Danilo Rueda, "La barbarie irracional de la guerra: el desplazamiento", en Martha Nubia Bello, Elena Martín Cardinal y Fernando Jiovani Arias, *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999, pp. 71-99.

Correa, Ingrid y María Isabel Saiz, *Caracterización de la población desplazada asentada actualmente en el municipio de Quibdó, Chocó*, Proyecto población desplazada por el conflicto armado: apoyo de las universidades a la Red de Solidaridad Social, borrador, 2000.

Donato, Luz Marina, "Políticas públicas y Derechos Humanos" en *Revista de Trabajo Social*, No. 3, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Trabajo Social, 2001, pp. 71-88.

ILSA, *Situación de los grupos étnicos desplazados a partir de los principios rectores presentados por el Sr. Francis Deng* (borrador).

_____, *Primer encuentro nacional de comunidades afrocolombianas desplazadas* (borrador), Bogotá, ILSA, 2000.

Oslender, Ulrich, "La lógica del río: estructuras espaciales del proceso organizativo de los movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano", en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Icanh, Colciencias, 2000, pp. 123-148.

Osorio, Flor Edilma y Fabio Alberto Lozano, "Procesos de reconstrucción vital de población desplazada por la violencia en Colombia", en *Universitas Humanística*, No. 47, año XXVII, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999, pp. 75-85.

Ouvry, Adrian, *Economic Development and the Escalation of Violence in Chocó: an Introductory Analysis of Conflict and Displacement in Northwest Colombia* (borrador), 2000.

Pardo, Mauricio, "Movimientos sociales y actores no gubernamentales", en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, *Antropología en la modernidad*, Bogotá, ICAN, 1997, pp. 207-252.

Peña, Lina Cecilia, "Por un retorno digno hacia las tierras del Chocó", en *Revista de Trabajo Social*, No. 2, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Trabajo Social, pp. 101-108.

Restrepo, Eduardo, "Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano",

en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Icanh, Colciencias, 2000, pp. 41-70.
Rodríguez, Ana-Luz, "La Asociación Campesina Integral del Atrato, ACIA", en Luz Margoth Pulido, Ana Luz Rodríguez y Betty Pedraza, *Entre el fuego. Tres experiencias de participación en zonas de conflicto armado*, Bogotá, Parcomún (Fundación para la participación comunitaria), Diakonía (Acción Eucuménica Sueca), 2000, pp. 119-146.
Segura, Nora, "Perspectivas de género. Desplazamiento en Colombia", en *Universitas Humanística*, No. 47, año XXVII, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999, pp. 45-52.
Villa, William, "El Estado multicultural y el nuevo modelo de subordinación", en *Diez años de la Constitución colombiana. Seminario de evaluación*, 13-16 junio, 2001, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Rectoría General/ILSA, 2001, pp. 135-142.
Wouters, Mieke, "Derechos étnicos bajo fuego: el movimiento campesino negro frente a la presión de grupos armados en el Chocó. El caso de la ACIA", en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Icanh, Colciencias, 2001, pp. 259-285.

Periódicos

El Tiempo, 14/06/01: "Desplazados mientras estrenaban tierra".
El Tiempo, 25/03/01: "La terquedad de San José de Apartadó".
El Tiempo, 18/03/01: "Los 'retornados' del Cacarica".

paisanajes, colonias y movilización
SOCIAL AFROCOLOMBIANA EN EL SUROCCIDENTE COLOMBIANO

Santiago Arboleda

Yo no estaba aquí
yo vengo llegando
oigo sonar un bombo
como que están celebrando
C.P.

Introducción

Este escrito se articula alrededor de dos inquietudes: ¿Cómo construyeron los afrocolombianos algunas esferas de autonomía en contextos urbanos durante el siglo XX?, y la segunda, ¿en qué medida se pueden potenciar estas esferas en relación con la movilización social? Se propone mostrar que la redefinición de las fronteras humanas y sociales de la región del Pacífico, en ese siglo, producto de las migraciones y desplazamientos de la población a las principales ciudades, trajo consigo la invención, elaboración y estimulación constante de *paisanajes* y *Colonias*, entendidas éstas como instituciones sociales ordenadoras de los recursos disponibles, construidos a partir del reavivamiento de saberes tradicionales, prácticas culturales e interpretaciones económicas en confrontación, convivencia y negociación con elementos urbanos modernos.

Estas instituciones han demarcado esferas de reconstrucción y organización social de diversa índole e impacto, como las manifestaciones religiosas, la consecución de viviendas a través de invasiones, y una serie de

actividades artísticas que ilustran estrategias organizativas invalidadas en gran medida por diferentes discursos sobre el desarrollo, entre otras razones por las particularidades que comportan en su funcionamiento y por sus niveles de autonomía e independencia.

Se plantea que puesto que contribuyen a la revaloración de la identidad étnica, en dichas manifestaciones residen elementos fundamentales de transformación y movilización colectiva que deben ser tenidos en cuenta por las mismas organizaciones afrocolombianas para avanzar en la cohesión de una fuerza social con impronta propia, aprovechando la experiencia cultural para la producción de elementos de sostenibilidad política. En este sentido se esboza la necesidad de una pedagogía para la autoconciencia.

Marco general

Después de un relativo y corto lapso de estabilización y autonomía, que duró aproximadamente cuarenta y cuatro años a partir de 1852, los grupos afrocolombianos de la región del Pacífico sur desplegaron ingentes esfuerzos por el fortalecimiento de sus lazos parentales, instalando, tejiendo poblados, y recreando la vida con la desnudez de sus manifestaciones culturales anidadas en playas marítimas, ríos, quebradas, esteros y demás vericuetos de la geografía costera, como lo ha expresado reiteradamente la poesía regional: "Había que poblar / llenar de hijos todas las orillas". En este tránsito, estos grupos fueron sorprendidos por la puesta en marcha del proyecto de reconquista católica, derivado de la Constitución de 1886 y refrendado por el concordato un año después. La orden de los agustinos recoletos, liderada desde la Diócesis de Pasto por el obispo conservador fray Ezequiel Moreno Díaz, quedaría a cargo de estos territorios de misiones a partir de 1896, cuyo propósito esencial era según sus palabras "...atar y desatar, absolver y condenar[...] corregir las malas costumbres, a clamar contra los pecados públicos..."[1], se emprendería no sin dificultades por lo extenso del territorio, la escasez de clérigos y la resistencia de las poblaciones. Salta

[1] *Cartas pastorales, circulares y otros escritos del Ilmo. y Rmo. Sr. D. fr. Ezequiel Moreno Díaz*, Madrid, Imprenta de la Hija de Gómez, Fuentenebro, 1908, p. 7.

a la vista que dicha reconquista significó un ejercicio de coerción sobre las prácticas cotidianas de la cultura popular negra, instaurador de un sistema de terror y, avanzado el tiempo, implicó el reordenamiento territorial en una lógica integracionista que concentró la población en las desembocaduras de los ríos al mar y en las cabeceras municipales[2].

En suma, este proceso de recolonización eclesial, con la pugna política que vehiculizó por lo menos hasta los años de 1930, momento en que se intensifica la intervención del proyecto modernizador y de integración a la economía nacional e internacional, arrojó como resultado evidente el debilitamiento de las formas organizativas comunitarias. Éstas fueron sorprendidas y –por qué no– asaltadas en pleno curso de fortalecimiento, dado el plan de exacerbación partidista que instrumentó las identidades locales, marítimas y fluviales, como factor de rivalidad, al tenor de los discursos religiosos reavivadores de santos y vírgenes patronales que revelan hegemonías territoriales por parte de diferentes órdenes durante el siglo XX[3]. En esta dirección se plantea hipotéticamente que ante el menoscabo y la hostilidad católica al afianzamiento de identidades amplias (como lo muestran los rasgos de parentesco, intercambio económico y *paisanajes*, entre otros), estos grupos sufrieron fuertes fragmentaciones, inducidos a comportamientos organizativos atomizados, ilustrados ampliamente por la religiosidad popular, en tensión con los rasgos tradicionales antes indicados que de diversas maneras nos enteran de las resistencias. En esta tensión habrían de transformarse las identidades territoriales rurales por un lado y, por el otro, se estaría dando origen a cohesiones más amplias en los espacios urbanos, en los pueblos. Como lo indica Óscar Almario, en este periodo, que denomina *meseta*, la sociedad negra, enfrentada a los proyectos integracionistas nacionales, habría mostrado niveles importantes de estabilidad. "En esta fase la cultura

---

[2] Óscar Almario y Ricardo Castillo, "Territorio, poblamiento y sociedades negras en el Pacífico sur colombiano" en Jorge Ignacio del Valle y Eduardo Restrepo (eds.), *Renacientes de guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Biopacífico-Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, 1996, pp. 57-117.

[3] Santiago Arboleda, *Le dije que me esperara. Carmela no me esperó. El Pacífico en Cali*. Cali, Cfonds, 1998.

negra en particular hizo el tránsito de su etnicidad para constituirse como *nación cultural*, en la medida en que se puede constatar la continuidad histórica en la percepción del territorio como propio"[4].

Aquí reside entonces una veta fundamental que se debe explorar para entender la construcción de "lo político" y el entronque con el ejercicio de la "política"[5] regional y nacional, pensando desde ahí el porqué de las fragmentaciones del movimiento social, que desde luego remiten a un pasado profundo y dan cuenta de un presente más complejo, teniendo presentes los elementos perturbadores y los agentes mediadores externos que circulan en las comunidades. En esta dirección se debe inquirir el comportamiento autárquico de la movilización social y política. Aunque no desarrollaré estos interrogantes abordados con distintos énfasis por varios autores, vale la pena dejarlos planteados como nudo problemático, casi lugar común, del diagnóstico sobre la movilización y participación política del movimiento social afrocolombiano, para avanzar hacia la caracterización de las formas organizativas y la gestión de elementos de autonomía construidas en los contextos urbanos a partir de los años de 1930.

El proyecto modernizador del Estado, es decir, vías de comunicación, carreteras y ferrocarriles, entrada de capital extranjero con las empresas extractivas y ampliación de la cobertura educativa, significó para la región el inicio irreversible de importantes flujos migratorios hacia diferentes ciudades del suroccidente, en aumento durante las décadas siguientes, al ritmo de la desarticulación económica, social y cultural tradicional[6], mientras luchan por una reconstitución casi imperceptible en ciudades como Cali,

---

[4] Para tener una visión más amplia de la constitución de la etnicidad y la identidad de los grupos negros, es importante revisar la periodización tentativa propuesta por Óscar Almario, "Tras las huellas de los Renacientes por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o 'afrocolombianos' del Pacífico sur", en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Icanh, Colciencias, 2001, pp. 15-70.

[5] Para esta distinción conceptual, véase a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*, London, Verso, 1993.

[6] M. Taussig, *Destrucción y resistencia campesina. El caso del litoral Pacífico*, Editorial Punta de Lanza, 1978; S. Arboleda, *op. cit.*

Puerto Tejada y Palmira, concretando de hecho la ampliación de las fronteras humanas y sociales de la región. Brindar un breve marco explicativo de este proceso es mi propósito de aquí en adelante.

El tránsito en la ciudad: de familias, paisanos y vecinos

Entre los años de 1940 y los de 1950 se fue desarrollando paulatinamente una intensa movilidad rural-urbana de la población afrocolombiana del norte del Cauca (Santander y Puerto Tejada), el valle del Patía (Patía y El Bordo) y de la zona Pacífica, especialmente hacia Cali. Dicha movilidad, estimulada por la Violencia de 1948, redefinió de manera determinante el aspecto urbanístico, humano y cultural de esta ciudad en las décadas sucesivas. Bien se puede plantear como balance de este siglo que el debilitamiento de estas comunidades rurales, de alguna manera y por diferentes rutas, ha llevado a la búsqueda cotidiana, "obligada", de mecanismos de fortalecimiento en el espacio urbano; en otros términos, a la reestructuración y construcción de variadas esferas de reorganización social. En este sentido, reconocido ya el papel preponderante de Cali como ciudad receptora de estos migrantes, en virtud de su papel central en la vida económica, política y social de la región, puntualizaré este caso porque es un ejemplo privilegiado.

Debido a que estos procesos migratorios han sido recientemente estudiados[7] con cierta amplitud, profundidad y desde diversas perspectivas, no me detendré en sus detalles, sino que destacaré sólo algunos temas que me permiten proponer una periodización tentativa de este fenómeno de reorganización, teniendo en cuenta fundamentalmente las pautas de dispersión/concentración espacial, el surgimiento del discurso étnico, los niveles de gestión de lo político y la participación política. Es decir, me interesa esbozar un panorama que, de fondo, arroje pistas acerca de la dialéctica y la tensión entre la solidaridad parental y la solidaridad política[8] en la óptica planteada por Almario: el tránsito de la etnonación o

[7] Santiago Arboleda, *op., cit.* Olivier Barbary, Stephanie Bruyneel, Héctor Fabio Ramírez y Fernando Urrea, *Afrocolombianos en el área metropolitana de Cali. Estudios sociodemográficos*. Documento de trabajo, Cidse, Univalle, 1999.

[8] Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza*, Bogotá, Ican, Editorial Universidad de Antioquia, Siglo del Hombre, Ediciones Uniandes, 1997.

nación cultural a la nación política. Los momentos de esta periodización son los siguientes:

1. 1930-1950. Periodo de *presencia imperceptible*. Las comunidades rurales experimentan un fuerte proceso de movilidad y concentración en las cabeceras municipales de la región, con retornos permanentes que se van distanciando cada vez más en el tiempo: "Se tenía un pie en el campo y otro en el pueblo"[9]. La dinámica de poblamiento en ciudades como Tumaco, Barbacoas y Buenaventura perfiló la concentración de grupos procedentes de la misma localidad o de los ríos en espacios específicos e identificables a la percepción de los otros grupos, de modo que este traslado de las redes de parentesco, de pertenencia local y fluvial originaría una demarcación y apropiamiento efectivo en calles y barrios, especialmente en las franjas lacustres. Para el caso de Buenaventura, los *nayeros* (provenientes del río Naya), en la zona de La Playita y áreas cercanas, los *cajambreños* en Viento Libre y El Firme, los *micaiseños* en los barrios Viento Libre y Lleras. Por su parte, en Tumaco los *curaiseños* (provenientes de la localidad de Curay) se concentraron en el Puente del Medio, los *chajaleños* en la amplia zona de los puentes; igualmente los *chilvireños* de la carretera morderían la ciudad en distintos puntos. De manera similar sucedería en Barbacoas con los emigrantes procedentes del Telembí y el Guelmambí en el proceso de reconstrucción de sus redes que –en conjunto– implica ante todo la marcación toponímica y la reproducción de ciertas prácticas que dan cuenta de la construcción efectiva de nuevas territorialidades.

Desde estas cabeceras la población dio un salto migratorio hacia ciudades de mayor tamaño como Cali, pero también se movió en el interior de la misma región. Buenaventura se convirtió en un epicentro atractivo para estas migraciones en virtud de su desarrollo portuario. Vista desde Cali, la presencia de estos grupos era prácticamente imperceptible porque se manifestaba, en principio, de manera individual o en pequeñas células, que ilustran un patrón de dispersión o de débil concentración, ante todo en los barrios de invasión de la época. No obstante, con el fortalecimiento de la

[9] Óscar Olarte, "Sociedad-cultura-ambiente y energía en la costa Pacífica de Nariño", Cali, Mimeo, 1998.

industrialización de la ciudad, estos flujos migratorios se aceleraron aumentando significativamente sus volúmenes hasta ser ampliamente notorios en el siguiente periodo.

2. 1950-1980. Periodo de *concentración visible*. La década de los años de 1970 evidenció en Cali el dinámico proceso de reconstitución de las redes familiares y parentales provenientes de la región del Pacífico y los valles interandinos arriba señalados. En ciudades como Buenaventura, las migraciones continuaron su curso sembrando de manchones de pobreza el espacio urbano, como lo ilustra el sacerdote Gerardo Valencia Cano:

> Los hombres de aquellos tugurios, venidos del bellísimo Yurumanguí y del caudaloso Cajambre, se ganan la vida descargando botes de vela que traen polines y madera de los aserríos de la costa.
>
> Qué triste historia tienen estas pesadas traviesas y estos tablones: desde las lomas que acuñan larguísimas quebradas, las trozas han hecho sangrar a hombres y mujeres subalimentados y llenos de amibas, honrados por el pian o por las hernias. La avaricia de los intermediarios ha menguado ya la escasa retribución que reciben los cortadores; ahora estos hermanos viven del cargue y descargue sin ninguna prestación social y bajo la continua amenaza de la erradicación oficial de sus tugurios.

Lo anterior es común a todo el país en este momento en que explotan las modalidades de urbanización pirata y por la vía de invasiones, especialmente en las áreas periféricas de las distintas ciudades. En el caso que nos ocupa, esa situación ocasionó la rápida y desmesurada expansión de Tumaco, Barbacoas y Puerto Tejada, esta última con la aparición de los barrios llamados "del oriente", jalonados por emigrantes de la costa Pacífica caucana. En este concierto, Cali cumplió el papel de crisol de culturas, asimilando de diversas maneras el reensamble de distintas experiencias culturales que convergen en la construcción de la cultura negra popular urbana, evidente con su presencia en espacios como las plazas de mercado, las zonas de bailaderos del barrio El Popular en los años de 1960, Juanchito, Meléndez, el Parque de las Banderas, el terminal de transportes, el Parque del Chontaduro en el barrio La Isla, que perfilan lo que bien se puede denomi-

nar la configuración de *un circuito cultural identitario*. Con el surgimiento y consolidación del distrito de Aguablanca se concreta un gran territorio de legitimidad para la reconstrucción y reelaboración de distintos rasgos de la vida cotidiana de estas comunidades, anclados en sus tradiciones y recreados con elementos modernos de este contexto.

Después de trasegar por distintos barrios entre 20, 30 y 40 años al ritmo de la reproducción propia de estas familias, se crearon –como es lógico– nuevos hogares en cada generación, mientras continuaron recibiendo *paisanos* y familiares emigrantes de la costa, completando así sucesivamente la reconstrucción de las redes familiares, por un lado y, por el otro, manteniendo vivas las conexiones con la región y alimentando la memoria colectiva. Estas redes familiares se orientarían irreversiblemente hacia la zona oriental de la ciudad donde fueron fijando sus residencias como propietarios, hecho fundamental para comprender el reavivamiento de manifestaciones culturales aparentemente extinguidas a juzgar por el abandono de sus prácticas en momentos anteriores, lo cual muestra ante todo la situación de discriminación y constreñimiento en que tuvieron que desarrollarse. Así se puntualizó una diferencia de género en que la mujer, sometida a menor movilidad espacial y menor participación pública, en su calidad de empleada doméstica interna y posteriormente de por días, tuvo mayor necesidad de experimentar un rápido cambio cultural, incorporando nuevos saberes y, en general, hábitos que dieran cuenta de un reacomodamiento que incidió, desde luego, en la elaboración de las memorias corporales individuales y colectivas. A su vez el hombre, con mayor participación en la vida pública y mayores posibilidades de movilidad espacial, incorporó una percepción distinta de la ciudad y del desarrollo social[10].

En este sentido debe comprenderse que la obtención de vivienda en el Distrito de Aguablanca estimuló la llegada de un mayor número de migrantes y facilitó el ejercicio de importantes niveles de autonomía en la construcción de las identidades étnicas y la producción de discursos y prácticas relevantes en la perspectiva política del nosotros frente al ellos, representado por el conjunto de la sociedad caleña de estratos medios y altos, dada la conflictiva rela-

[10] Esta perspectiva de género ha sido más ampliamente desarrollada en S. Arboleda, *op. cit.*

ción histórica sostenida. En este punto es necesario resaltar, al menos, dos elementos orientadores para entender la estructuración y funcionalidad de los *paisanajes* y las *Colonias*. El primero se refiere a la elaboración de una tradición oral urbana en que se mezclan pertenencias de clase con adscripciones étnicas, útil para garantizar el éxito en los procesos de consecución de vivienda a través de invasiones de tierra. Dicha tradición fue cultivada por líderes negros, hombres y mujeres llegados en los primeros contingentes migratorios, quienes preveían los distintos pasos y frentes de negociación que se debían tener en cuenta con relación a la fuerza pública, las administraciones municipales, departamentales, y los partidos políticos, partiendo desde las tecnologías constructivas y su evolución en el inicio y consolidación de estos asentamientos. De ahí que se pueda sugerir este elemento como una estrategia de resistencia consciente decantada a lo largo de varias generaciones, impronta del origen de una mentalidad popular urbana atravesada por sentidos de etnicidad, supremamente eficaz en el logro de sus propósitos, pero también fuertemente reprimida.

El segundo elemento apunta a mostrar que alrededor del *circuito cultural* antes indicado se instrumentó el paisanaje; éste, que en principio remitía a localidades, cuencas fluviales y zonas marítimas, se flexibilizó en Cali ampliándose a las correspondientes cabeceras municipales de origen, luego a todo el entorno costero o interandino, según el caso, para finalmente, en las postrimerías de los años de 1970 diluirse en el ser negro –indistintamente de la procedencia– o en el *somos paisano*s, según el contexto específico de comunicación en que se estuviera. En el fondo, esta estrategia revela ante todo la conciencia de historicidad diferenciada entre los emigrados de las comunidades negras del suroccidente y el resto de la ciudad. Así, el ser negro o *paisano* es un dispositivo de cohesión que otorga fortalezas frente a las hostilidades del contexto, mediante la ampliación y la flexibilización de las redes que, en ese momento, se presentan como un amplio tejido étnico informal. Estos dos elementos corresponden con lo planteado por Arocha como estrategias de resistencia no ortodoxas.

Tal vez el contexto urbano, en relación con el rural, permite observar con mayor claridad que estas resistencias, producto de las lecturas y relecturas contextuales, partiendo de las experiencias colectivas que com-

portan las comunidades, están enmarcadas en una temporalidad de inserción de individuos, grupos y sus instituciones que bien podríamos llamar tiempo de aprehensión, entendido como el lapso en el cual se han adquiridos los conocimientos básicos para comunicarse con cierta coherencia y, en consecuencia, habilitar cada vez más niveles de desarrollo óptimo en un contexto de nuevas experiencias. De esta forma, muchos elementos inconscientes hacen tránsito hacia la conciencia para convertirse en temas movilizadores de los intereses comunes. En esta dirección se valora en gran medida la cotidianidad, que pensamos debe reflexionarse en conjunto con las redes étnicas y las posibilidades de movilización social que entrañan.

3. Desde 1980. Periodo de *fuerte concentración y estabilización territorial*. El lapso de retornos a la región de origen, cada vez más esporádicos, revela la adquisición de mayor capital cultural entre los emigrantes más jóvenes o hijos de emigrados, nacidos en Cali, a la vez que la emergencia de distintas formas organizativas, desde las recreativas hasta las empresariales. Justamente las llamadas *Colonias*, manifestación de los gérmenes de una fuerza social fundada en el paisanaje, aparecen en estos momentos integrando una gran movilización cultural que puso en escena grupos musicales, de danzas tradicionales, producción literaria, muestras bromatológicas, representación deportiva, etc., todo como una gran veta de la cultura negra o afrocolombiana, ahora entroncada con elementos de diversas procedencias que manifiestan un notorio proceso de resignificación y reterritorialización efectiva, fundador de nuevos imaginarios y prácticas en la ruta de la dignificación.

El reconocimiento explícito de la existencia de un territorio de negros en Cali escinde la historia urbana de la ciudad. La nueva Cali, cuyo límite es la autopista Simón Bolívar –y en una visión más amplia la autopista Suroriental–, ha estado signada por discursos estigmatizantes que acentúan en estos barrios los vejámenes sociales, asignándoles las causas de la descomposición social estructural que vive la ciudad. Los efectos de la coyuntura política anterior a la Constituyente y posterior a ésta indicarían el surgimiento de nuevos liderazgos, ahora con un matiz marcadamente político-étnico, derivados de este movimiento cultural. En consecuencia, se

destaca sólo la conexión directa que tiene con nuestro tema, la preponderancia de la discursividad sobre la defensa del territorio ancestral de las comunidades del Pacífico que de alguna manera retroalimenta los idearios sobre el paisanaje, reactualizando o estimulando la reorganización de las *Colonias*. Por último, hay que señalar que en este periodo se entronizan los "nuevos miedos" en la región del Pacífico con la presencia de cultivos ilícitos y los grupos armados, que trituraron la funcionalidad ambiental de los mitos y leyendas tradicionales, remplazándolos por los relatos de guerra, resultado de los arrinconamientos y desplazamientos violentos de la población a finales de siglo y que aún seguimos observando. Como lo expresó algún líder: "La Tunda y el Duende ya no salen, ahora vienen del monte los fusiles".

Esta periodización que presenta, de manera sucinta, un devenir suficientemente rico y complejo resulta útil para ver, ante todo, el recorrido que ha vivido el proceso de legitimación de las prácticas y representaciones de lo afrocolombiano en Cali, comparable con lo expuesto por Wade para el caso de Medellín en relación con los chocoanos. Cotidianidad ilustrativa de mecanismos diversos de adaptación, que acercan a la comprensión de la cultura popular afrocolombiana urbana, de las interfases y complementariedad entre la concentración y la dispersión de la población, y finalmente de los niveles de movilidad social ascendente experimentados por algunos miembros de estas comunidades. Esto último, aunque no se ha desarrollado, es importante ligarlo, –ante todo–, al acceso de mayor y mejor educación, a la gestión empresarial y –en gran parte– al desenvolvimiento profesional en las artes y el deporte. En este sentido no me ocuparé de los comportamientos individuales y colectivos calificados como blanqueamiento, por la especificidad que comportan.

Aproximación conceptual

Como se señaló antes, en este contexto el paisanaje se puede entender como la instrumentalización de una estrategia basada en la tradición rural frente a la experiencia urbana, en aras de garantizar la gestión colectiva; en otras palabras, solidaridad étnica soportada de manera concreta en el tejido de parentesco. Resulta entonces de un

cúmulo de experiencias corporales de vida compartidas en relación con el paisaje: "*Paisano*s somos los que llevamos el mismo paisaje por dentro", como expresión de la internalización comunitaria de las formas de socialización y de sociabilidad que remiten a lo emblemático, lo aceptado por todos, representación del entorno, del territorio; expresa un sentimiento, sentido de territorialidad celebrada, sufrida, construida y recreada. El paisanaje es un conjunto de inscripciones íntimas impresas en la memoria individual y colectiva como dispositivos de reserva, a los cuales se acude en momentos críticos en espera de una respuesta positiva, solidaria; de ahí el desencanto cuando se presenta lo contrario. Queda deslindado que se es *paisano* cuando se está fuera del territorio de origen, coincidiendo con lo sustentado por Vanín, en torno al concepto de renaciente, de lo cual resultaría al menos que el paisanaje enmarcaría, en el caso del Pacífico sur, al renaciente, etnónimo mucho más localizado en la región, si estamos de acuerdo con esta interpretación que, finalmente, en el eje de continuidad, estaría dando cuenta de una marcada mentalidad construida históricamente alrededor de elementos territoriales tradicionales, que enfatiza en la pertenencia colectiva, explicable por la relación de la región con el resto del país.

En el horizonte temporal, el paisanaje es una estrategia institucional supremamente dinámica, flexible y dúctil en virtud de los canales imperceptibles de comunicación que comporta, restructurándose intencionadamente con suma facilidad de una generación a otra. De ahí que se incorporen nuevos materiales, se desechen unos y se reacomoden otros para ser acogidos, depositados y habilitados como recursos disponibles al repertorio mnemotécnico del grupo, para ser utilizados en las prácticas y discursos. Es decir, se amplía o contrae según la transacción, la negociación, tras el logro de recursos materiales y de legitimidad de las representaciones simbólicas específicas.

Las *Colonias*, son entendidas en una doble acepción; por un lado, en su autodefinición cotidiana, como la concentración física de una población identificada culturalmente en determinado lugar distante del de su origen. Dicha concentración está articulada, desde luego, por el paisanaje. En otro sentido complementario al anterior, las *Colonias* son un conjun-

to voluntario de personas cuya finalidad, la ayuda mutua, está animada por su procedencia, expresada jurídicamente a través de estatutos relacionados siempre con la región de procedencia. Representan de hecho una modernización organizativa puesto que reconocen las esferas legales y tienden un puente de negociación con la institucionalidad urbana; es decir, pueden valorarse como la legalización de la presencia comunitaria frente al Establecimiento. Los estatutos buscan facilitar a los socios la realización de algunas acciones y proyectos en el campo social o político para incidir en el desarrollo de sus comunidades de origen. Son auténticas organizaciones mediadoras de la población frente a los discursos externos de desarrollo imperantes y al ingreso de los emigrados recientes a la vida urbana, en la medida en que plantean suministrar apoyos complementarios a las redes de parientes y vecinos, similar al comportamiento tribal perfilado por los migrantes del occidente africano estudiados por Kenneth[11]. En sí, ellas tipifican –en su intencionalidad– la instauración formal de los *paisanajes* y la solidaridad como insumo modelador de fuerza social y de la memoria colectiva.

En este orden de ideas, las *Colonias* pueden interpretarse como las primeras instituciones políticas de carácter étnico en el contexto urbano que dan respuesta al proceso de ajuste migracional con base en la interpretación elaborada de la ciudad, tanto sobre sus lugares de origen como de su nueva situación, con lo cual se hacen circular en el colectivo, con mucha frecuencia, ideas de retorno del personal que adquiere significativos niveles de cualificación.

Esferas de reorganización social como elementos políticos por validar

Las Colonias

Avancemos un poco en la descripción de las *Colonias* y de algunas manifestaciones culturales, expresiones de importantes fundamentos de gestión de lo político y de formas organizativas particulares, reveladoras

[11] L. Kenneth, *La migración urbana en África occidental*, Barcelona, Nueva Colección Labor, 1970.

de lógicas emancipatorias autónomas, desde la perspectiva de lo que se ha llamado la tríada de la etnicidad afrocolombiana: la cosmovisión, la religiosidad y la reciprocidad[12]. De manera puntual me referiré a la reelaboración de los arrullos de santo, a los grupos artísticos populares de danzas y música, entre otras esferas de reorganización social que deben ser objeto de análisis detallado, para comprender la construcción de la etnicidad y la identidad de los afrocolombianos en el contexto urbano.

La organización en *Colonias*, conformadas en su mayoría por grupos de profesionales o estudiantes universitarios dispersos en toda la ciudad, da cuenta de un eje de la migración en el cual varias familias (y dentro de ellas algunos miembros específicos) habrían experimentado niveles de ascenso social. Estas *Colonias*, variadas en su número de integrantes y en la composición generacional, se convirtieron a partir de los años de 1970 en espacio de formación ideológica, "construcción de conciencia", a través de diversas actividades que implicaban grupos de estudio, actividades recreativas alrededor de las manifestaciones artísticas tradicionales: música, danza, literatura, fiestas de conmemoración de los santos patronos y encuentros de peinados, en los que se enfatizaba la ética, la estética en general, la mentalidad del ser negros alimentada por material bibliográfico y fílmico proveniente de distintas vertiente ideológicas entre las que se destacan los movimientos norteamericanos por la reivindicación de los derechos civiles, los movimientos africanos de liberación nacional y la Teología de la Liberación.

La *Colonia* guapireña aparece entre las primeras formadas en la ciudad, con un gran impacto entre la clase media, en especial por la celebración de sus fiestas religiosas tradicionales en un contexto de exposición turística. En Cali, esta *Colonia* se institucionalizó el 7 de diciembre para la realización del velorio de la "Purísima de Guapi" con balsadas que se echaban a flotar en la piscina del Hotel Petecuy –uno de los más importantes en ese momento– entre cantos, marimbas, cununos, bombos y guasá. La *Colonia* barbacoana, con un funcionamiento muy irregular, habría tenido sus orígenes a mediados de los años de 1970. La *Colonia* chocoana, de mucha

[12] Óscar Almario, *op. cit.*

incidencia aglutinadora en su momento, tuvo sus orígenes en los años de 1980 y tendía más, en contraste con la guapireña, a movilizarse entre un sector popular mucho más joven, que daba cabida también, en calidad de socios, a las empleadas domésticas y a obreros de la construcción. Además de agrupar a los chocoanos, jalonó la participación de afrocolombianos de distintas regiones del país, convirtiéndose de hecho en un espacio de convivencia institucional que facilitó la mixtura de las diferentes experiencias culturales, no sin conflictos. Justamente allí reside uno de los elementos que explica su inactividad ya entrados los años de 1990.

Algunas *Colonias*, mucho más locales y de menor cobertura que las anteriores, adoptaron prácticamente desde sus inicios, entre las décadas de los años de 1980 y 1990, un patrón de funcionamiento cercano a las redes informales, concentrando su actividad en momentos muy específicos, de acuerdo con propósitos puntuales, para luego mimetizarse en el tejido social de la ciudad; en este patrón se pueden incluir la *Colonia* tumaqueña y la nayense. A lo ya expuesto, puede agregarse que las *Colonias* trasladan al nuevo contexto un sentido incorporado de territorialidades que se concreta institucionalmente, estableciendo una relación dinámica y en tensión con la ciudad: es el estar aquí sabiéndose de allá, pero con la conciencia del derecho a vivir el aquí plenamente sin perder el horizonte afectivo del allá, en que la nostalgia anima a la memoria, como lo expresa un estribillo religioso tradicional: "El niño me pide flores/y aquí no hay/y allá sí hay/y aquí sí hay/y allá no hay".

Los arrullos

Estas fiestas tradicionales tuvieron su periodo de recomposición plena en el contexto de los barrios populares a finales de los años de 1970, tendiendo –ya en la década de los años de 1980– a una reconstrucción del calendario religioso del Pacífico con base en los diferentes santos y vírgenes patronales. Estas celebraciones se entienden como espacios de reencuentro y reelaboraciones discursivas de autorrepresentación entre personas de diferentes generaciones y localidades de procedencia, que tienen como elemento cohesivo el paisanaje. La fiesta se presenta, entonces, como lugar oportuno de comunicación, de negociación, de transacción a

partir de la memoria, franja central para extender puentes de convivencia, y ajustar y filtrar consciente o inconscientemente elementos exógenos y endógenos que forman parte del entorno cambiante tanto en Cali como en el Pacífico. Por estas razones deben tenerse en cuenta.

Vale la pena destacar el papel central que siguen teniendo las mujeres, ocupando la mayoría de los desempeños en su realización. Justamente las mujeres son los pilares de las redes clandestinas e informales que producen las fiestas en un ambiente de plena intimidad doméstica, que poco a poco ha ido ganando legitimidad en el interior de estos sectores, convirtiéndose en núcleo articulador, en nicho estratégico de arme y desarme de discursos de autorrepresentación en la vía de reactualizar las fortalezas individuales y colectivas, definiendo el sitio de los individuos en las comunidades y de las comunidades en el conjunto social en el que están inscritas. Este tipo de discursos alude frecuentemente a quién soy y a quiénes somos, por qué somos así, qué hacemos y qué queremos hacer, y son frecuentes tanto en las festividades como en otros grupos de expresiones juveniles, traslapándose los sentidos de etnicidad y clase de manera permanente, en alusión a principios de reciprocidad: "Ya cantaste vos/ ahora canto yo/ cantaremos juntos/ pa' adorar a Dios"; a su situación como migrantes: "Yo vengo de tierra leja/ me tocó correr motor / en Tumaco cogí carro/ y aquí llegué en avión", y en general a la urbanización de su cultura: "Jesucristo se enfermó/ de un dolor que le dio/ y del cielo le bajaron/ un jugo de borojó", resaltando las bondades y fortalezas de su cultura.

Grupos artísticos

Estas agrupaciones tienen vigencia en la ciudad desde la década de los años de 1960, con la presencia de la agrupación Danzas Negras de Colombia, dedicada al cultivo de los lenguajes dancísticos y musicales de la tradición afrocolombiana. En adelante la proliferación de pequeños grupos en los barrios populares, producto quizás de la ausencia de alternativas recreativas, fue permanente e involucró niños, jóvenes y adultos. Lo importante de esta esfera es su ejercicio de autogestión, que implica ordenar los recursos disponibles con que cuentan las comunidades para la solución de una problemática; de ahí que cada grupo, en su nivel, desplegara estrategias

de planeación integradas por una serie de actividades que convocan la solidaridad económica de la comunidad, a la vez que buscan el recaudo de recursos por fuera de ella en distintas instancias. Estas actividades son sostenidas por una visión formativa explícita en torno a los valores de la tradición; en otras palabras, los niños y jóvenes se educan acerca de los contenidos y significados que portan dichas manifestaciones, recreando, explorando y reinventando iconos y símbolos de identidad que, observados de cerca, informan de un proceso de urbanización, de un sentir rural y de la contextualización moderna de un patrimonio tradicional.

Los resultados, producto de esta dinamización de recursos materiales y simbólicos de una generación a otra, hasta estabilizar la vigencia de estas manifestaciones, son lo que tentativamente he llamado *Arte gestión*, teniendo en cuenta el despliegue creativo que denotan y la veta identitaria que se ha logrado construir al integrar diversos elementos administrativos que desembocan en encuentros culturales, exposiciones, festivales y espacios de presencia masiva, ampliamente conocidos por nosotros.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

El proceso mostrado a partir de estas esferas de reorganización social pretende ilustrar con algunos ejemplos un conjunto de componentes clave para la reconstrucción étnica en el contexto urbano caleño, con el fin de –desde estas esferas– sugerir algunas posibles vinculaciones con las diferentes expresiones del movimiento social afrocolombiano, asumiendo como fundamento común a todas las expresiones "el derecho a ser negro, basado en la auto-definición de sí mismo como grupo étnico". Es recurrente escuchar entre los líderes del movimiento la urgencia de encontrar caminos cada vez más adecuados de abordaje al trabajo con las comunidades urbanas, reconociendo –por un lado– que en ciudades como Cali se encuentra la mayoría de la población y –por el otro– que debido a las circunstancias en que se ha ido conformando el movimiento social, aún se reconoce una sensible brecha entre las organizaciones, los líderes y las comunidades, a las que en gran medida no se ha permeado suficiente; de ahí su marcada indiferencia.

Al observar estas formas organizativas gravita en su discurrir un espíritu de nostalgia esperanzadora, tal vez esencial a la condición de migrante, expresión mental que aboca una historia clandestina, no oficial, paralela a la historia formal oficializada, como bellamente lo representó Helcías Martán Góngora:

> Arriba, nubes grises en la verdad del cielo
> donde es mía la suma total de las montañas,
> cifran el año cierto de la nostalgia. Escribo:
> mar lejana del Sur, Costa de la Esperanza.
>
> Voy a nombrarte, ahora, como la muy amada
> razón de mi desvelo, mar mía en todo instante,
> nombrarte con profundas palabras –casi peces
> de color– en la calma nocturna de la sangre...
>
> Aquí la carta empieza, porque ha llegado el tiempo
> de regresar. El tiempo al corazón propicio
> cuando escribe Diciembre, con luces de bengala,
> –en la inmensa pizarra de la noche– suspiros...
>
> Te añoro, así lejana, mar de la adolescencia,
> con tus islas amadas igual que otras mujeres,
> con la clara mirada de los puertos nocturnos
> y la espina del llanto que me hundieron tus peces...
>
> Desde entonces, mar mía, fui puntual a la cita
> que tu cielo me impuso, con recado de estrellas,
> y me di a ti –desnudo– en las nupcias del agua
> frente al virgen asombro de las viejas palmeras.

Esta nostalgia esperanzadora desde luego convoca a la acción creativa; impronta nítida de las organizaciones antes descritas que se anclan en sus valores propios, en su capacidad de producir cambios en circunstancias adversas y, finalmente, en su inagotable potencial atravesado por un sentido lúdico de plenitud humana, de alegría y felicidad optimista que desborda cualquier intento de arrinconamiento como se constata históricamente.

A este cúmulo de experiencias y valores siempre emancipatorios es lo que hemos llamado *suficiencias íntimas*; definidas de maneras más precisas como el reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas comunicadas condensadamente como orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias en la medida en que –no sin eludir de las carencias– insisten en un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, y no propiamente en una actitud reactiva frente a los otros grupos.

Pienso que es válido avanzar en esta línea de exploración ya que obliga a volver la mirada hacia formas concretas de proposición de prácticas y discursos propios, movilizadores, hasta ahora no tenidos en cuenta o escamoteados por las visiones de desarrollo imperantes, ya que escapan a sus lógicas, con lo cual se les dificulta entender las interrelaciones, a veces imperceptibles y clandestinas a los ojos externos, que se tejen en estas comunidades para dar a luz testimonios de vida. Ni los planes de desarrollo municipales ni los regionales propuestos por agentes nacionales o extranjeros abordan con el respeto que se merecen estas células organizativas, cuando las identifican por lo que en la práctica se ha observado. Por ejemplo, en el Distrito de Aguablanca, persiste un desfase entre los discursos institucionales agenciados por las ONG, por dependencias del Estado o por partidos políticos y los planteamientos, sentimientos y percepciones de las comunidades. En este punto se debe recalcar la insistencia de estas *suficiencias íntimas* en reactualizarse, con lo cual indican que no se trata de una anacrónica vuelta al pasado sino más bien de una forma de desatar la potencia de nuestras formas de pensar, hacer, nombrar, en la vía de esculpir, labrar y, finalmente, abrir caminos alternos a la institucionalidad oficial, lo cual es válido para repensar el accionar del movimiento social.

El aspecto político que encierra esta manera de encarar la existencia invita a un ejercicio de relectura rico en posibilidades de retroalimentación al movimiento social, valorizando decididamente la terquedad en el planteamiento de opciones de vida mucho más "almadas"[13], que fortalezcan el

[13] A. Libreros, *De la lucha armada a la vía almada*, Cali, Ecosol, 1999.

cauce identitario en la producción de prácticas políticas; es decir, el avance en el reconocimiento y en la gestión de canales de participación garantes de la sostenibilidad política que entera esta mentalidad vertida en las manifestaciones culturales. Para lograrlo, quizá esté en juego el reto de construir una pedagogía que facilite el diálogo entre los dos ámbitos, el cultural y el político. Esta pedagogía debe ser suficientemente renovadora y creadora de manifestaciones de expresión ciudadana, una pedagogía para la autoconciencia que sirva de motor para superar las percepciones prefiguradas, seguramente ocasionadas, entre otros elementos, por la exacerbación diferenciadora de grupos regionales y locales que asignan prácticas políticas específicas a procedencias culturales y operan como marcas no sólo diferenciadoras sino, ante todo, como signos estigmatizantes, franjas de discordia aparentemente insuperables que se deben enfrentar empleando los elementos con que contamos.

No he querido más que llamar la atención acerca de alguna de las potencialidades que se deben tener en cuenta para la construcción de una pedagogía que redima en su conjunto el sentido de lo humano desde nuestra perspectiva, en tanto cantera de sueños y proposiciones, como ha llamado la atención Saramago en su *Ensayo sobre la ceguera*: antes de que, fatalmente, en el afán de buscar la luz externa, nos carcoma el *mal blanco*.

Bibliografía

Agier, M., Álvarez, M., Hoffmann, O. y Restrepo E., *Tumaco: haciendo ciudad*, Instituto Colombiano de Antropología, IRD, Universidad del Valle, 1999.

Arboleda, Santiago, *Le dije que me esperara. Carmela no me esperó*, El Pacífico en Cali, Cali, Cfonds, 1998.

Arias, César Humberto, "El desarrollo humano sostenible y nuestra viabilidad como nación", en *Nómadas*, No. 9, Bogotá, 1998, pp. 213-229.

Arocha, Jaime, *Ombligados de Ananse*, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Colección CES, 1999.

Camacho, Juana y Eduardo Restrepo (ed.), "*De montes, ríos y ciudades*". *Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá, Fundación Natura, Ecofondo, Instituto Colombiano de Antropología.

Cartas Pastorales, circulares y otros escritos del Ilmo. y Rmo. Sr. D. fr., Ezequiel Moreno Díaz, Madrid, Imprenta de la Hija de Gómez, Fuentenebro, 1908.

Castillo, Benildo, *Décimas de la manglaria*, Pasto, Fondo Mixto de Cultura, 1997.

Cubides, Fernando y Camilo Domínguez, *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales*, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales, 1999.

De Roux, Gustavo I., *Los negros víctimas del desarrollo, en temas de raza negra*, Cali, Universidad del Valle, 1989.

Escobar, Arturo, *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología y Cerec, 1999.

Friedemann, Nina S. de, *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*, Santafé de Bogotá, Instituto de Genética Humana, Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Javeriana, 1993.

_____ y Jaime Arocha, *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Bogotá, Editorial Planeta, 1986.

_____ y N. Whitten, "La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano", en *Revista Colombiana de Antropología*, No. 17, 1974.

Jaramillo González, Gerardo, *Monseñor Valencia. Vicariato Apostólico de Buenaventura*, Bogotá, julio de 1972.

Libreros Illidge, Augusto, *De la lucha armada a la vía almada*, Cali, Ecosol, 1999.

Kenneth, Little, *La migración urbana en África Occidental*, Barcelona, Nueva Colección Labor, 1970.

Martan, Helcías, *Poesía De Casa de caracol a saga del extranjero*, Santiago de Cali, Imprenta Departamental del Valle del Cauca, 1980.

Marulanda, César Augusto, "Mundo religioso, cambio social y organización", en *Historia y etnicidad en América Latina*, Santafé de Bogotá, tomo III, Instituto Colombiano de Antropología, Corcas Editores, diciembre de 1997.

Maya, Adriana (ed.), "Los afrocolombianos", en *Geografía humana de Colombia*, tomo VI, Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica, 1998.

Ministerio del Medio Ambiente, Proyecto Biopacífico. *Renacientes del guandal. "Grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*, Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Ciencias Forestales, Santafé de Bogotá D.C., marzo de 1996.

Motta, Nancy, "Historia y tradición de la cultura en el litoral Pacífico colombiano", Historia del gran Cauca, en *Occidente*, Fascículo 13, Cali, 1994.

Ocampo, José Antonio, *El desarrollo económico de Cali en el siglo XX. Santiago de Cali 450 años*, Alcaldía de Cali, 1985.

Olarte R., Óscar, "Sociedad-cultura-ambiente y energía en la costa Pacífica de Nariño", Cali, Mimeo, 1988.

Pardo, Mauricio (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias, 2001.

Plan de Desarrollo, en "Charco Azul, 1995 a 2002", Mimeo.

Proceso de comunidades negras, Buenaventura, Colombia, *Comunidades negras y derechos Humanos en Colombia*, en África América Latina. Comunidades Afroamericanas, *Sodepaz*, No. 21, 1996.

Revista de Misiones, No. 624, marzo-abril de 1985.

Sandoval, Julieta, *Cambios espaciales en el Distrito de Aguablanca 1940-1970*, tesis, Plan de Ciencias Sociales, 1994.

Satriani Lombardi, Luigi María, *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, México. D.F., Editorial Nueva Imagen, 1978.

Segura, Héctor Fernando, "Cuaresma y Semana Santa en Coteje (Cauca-Colombia)", en *Religión y etnicidad en América Latina*, tomo III, Santafé de Bogotá, D.C., Instituto Colombiano de Antropología, diciembre de 1997.

Taussig, Michael, *Destrucción y resistencia campesina. El caso del litoral Pacífico*, Editorial Punta de Lanza, 1978.

Urrea Giraldo, Fernando, Santiago Arboleda y Javier Arias, "Redes familiares entre migrantes de la costa Pacífica a Cali", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 35, enero-diciembre de 1999.

Vanin, Alfredo, "Las culturas fluviales del encantamiento", Ponencia presentada al Seminario de Culturas Negras Caucanas, Universidad del Cauca, Popayán, 1987.

Valencia, Alexdi, Francisco U. Zuluada (eds.), *Puerto Tejada 100 años*, Municipio de Puerto Tejada, 1997.

Wachtel, Nathan, "Memoria e historia", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 35, enero-diciembre de 1999. Traducción de Ariane Camila Rueda.

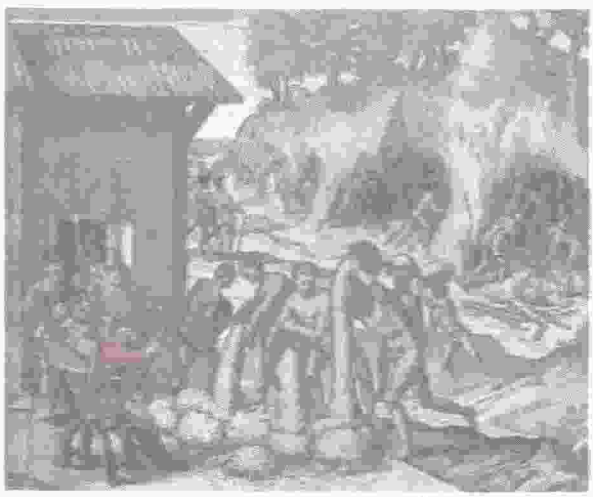
Wade, Peter, *Gente negra, nación mestiza*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Editorial Universidad de Antioquia, Siglo del Hombre, Ediciones Uniandes, 1997.

Whitten, Norman, *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*, Quito, Centro Cultural Afro-ecuatoriano, 1992.

Zuluaga, Francisco Uriel, "El sentimiento de regionalidad de los habitantes del Patía", Cali, Mimeo, Universidad del Valle, 1986.

_____, "Guerrilla y sociedad en el Patía", Santiago de Cali, Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades Especialización en la Enseñanza de las Ciencias Sociales, 1983.

Parte 4



la memoria
Y LA JUSTICIA

críticas tempranas
A LA ESCLAVIZACIÓN DE LOS AFRICANOS

Liliana Obregón

La reflexión sobre el pasado, el presente y el futuro de los afrodescendientes da la pauta para reflexionar sobre una paradoja que señala Orlando Patterson en el libro *Slavery and Social Death:* la esclavitud es fundamental para el surgimiento de las economías europeas y el desarrollo de conceptos jurídicos y filosóficos tan propios al pensamiento occidental como *propiedad* y *libertad*[1]. Patterson destaca que al ser ésta una conexión incómoda y vergonzosa para el pensamiento moderno, se ha dejado de ver la lógica de su contradicción y, generalmente, se ha estudiado desde una premisa falsa: la esclavitud no tiene ninguna conexión con la conceptualización de la libertad[2].

Los estudios sobre la esclavitud se han enfocado principalmente en la esclavitud antigua (grecolatina) y la esclavitud en el continente americano. Estos estudios hacen énfasis en la producción esclavista como una etapa anterior al feudalismo. De esta manera, la esclavitud en otros lugares, épocas o regímenes de producción se ha hecho casi invisible. Así, Europa occidental logra distanciar los progresos de la modernidad de la

---

[1] Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. viii. En este sentido, ver algunas publicaciones posteriores: George Rudebusch, *Socrates, Pleasure and Value*, New York, Oxford University Press: 1999; Austin Sarat, Thomas R. Kearns and Morton J. Horwitz (eds.), *Legal Rights: Historical and Philosophical Perspectives. The Amherst Series in Law, Jurisprudence, and Social Thought*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

[2] Orlando Patterson, *op. cit.*, p. ix.

presencia de esclavos en su propio territorio[3]. En el caso de España, por ejemplo, los cristianos esclavizaron musulmanes hasta los siglos XIV y XV; cuando esta fuente menguó, comenzaron a importar esclavos de la región de los Balcanes y del Mar Negro[4]. En un estudio reciente, Aurelia Martín demuestra que la esclavitud doméstica en España en los siglos XVI y XVII era bastante significativa. Entender la esclavitud como una práctica que se llevaba a cabo también en Europa y en África[5] antes de 1492 permitiría ver el

---

[3] También se argumenta que la esclavitud existe como fenómeno contemporáneo. Ver Martin A. Klein, *Breaking the Chains: Slavery, Bondage and Emancipation in Modern Africa and Asia*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993; Paul-Gérard Pougoue, *Formes contemporaines d'esclavage*, vol. 2, *Cahier africain des droits de l'homme*, Yaounde, Cameroun, Association pour la promotion des droits de l'homme en Afrique centrale, 1999; Gordon Thomas, *Enslaved: an Investigation into Modern-day Slavery*, London, New York, Bantam Press, 1990; Dominique Torres, *Esclaves: 200 millions d'esclaves aujourd'hui*, Paris, Phebus, 1996; Human Rights Watch, *A Modern Form of Slavery, Trafficking of Burmese Women and Girls into Brothels in Thailand*, Dorothy Q. Thomas (ed.), New York, Human Rights Watch, 1993.

[4] Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, 3rd ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 32.

[5] La literatura sobre la esclavitud en África es escasa pero hay algunos estudios recientes e importantes como Bouazza Benachir, *Negritudes du Maroc et du Maghreb: servitude, cultures a possession et transtherapies. Collection histoire et perspectives mediterraneennes*, Paris, L'Harmattan, 2001; J. D. Fage, "African Societies and the Atlantic Slave Trade", ensayo presentado en la Conferencia pública de la Facultad de Artes en octubre 13 de 1987, Birmingham, 1991; Toyin Falola y Paul E. Lovejoy (eds.), *Pawnship in Africa: Debt bondage in Historical Perspective, African Modernization and Development Series*, Boulder, Westview Press, 1994; Martin A. Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, vol. 94, *African Studies Series*, New York, Cambridge University Press, 1998; Pier Martin Larson, *History and Memory in the Age of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822, Social History of Africa*, Portsmouth, NH, Heinemann, 2000; Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery: a History of Slavery in Africa*, 2nd ed., *African studies series, 36*, Cambridge, UK, New York, Cambridge University Press, 2000; Claude Meillassoux (ed.), *L'esclavage en Afrique précolonial*, Paris, Maspero, 1975; Suzanne Miers y Martin A. Klein, *Slavery and Colonial Rule in Africa. Studies in Slave and Post-slave Societies and Cultures*, London, Portland, Frank Cass, 1999; Toru Miura y John Edward Philips, "Slave Elites in the Middle East and Africa: a Comparative Study", ensayo presentado en el *The Slave Elites Workshop* organizado por el Proyecto de Estudio en el área islámica, London, New York, 1998; Claire C. Robertson y Martin A. Klein, *Women and Slavery in Africa*, Portsmouth, NH, Heinemann, 1997; John Kelly Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, 2nd ed., Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1998.

esclavismo americano como una continuidad y, por ende, una agudización del esclavismo español y portugués, y no sólo como una práctica que nace de las necesidades económicas de producción en el nuevo continente[6].

Sin embargo, para pasar de la concepción de *siervo* o *cautivo* del medioevo a la generalización del término "esclavo" en el siglo XVI y su asociación con individuos provenientes de África y de piel oscura, tendrán que hacerse algunos cambios de interpretación de los términos jurídicos con los que se justificaba la esclavitud. Antes de 1492 existían ya numerosos esclavos africanos en España que comenzaban a sobrepasar, en número, a los esclavos orientales, musulmanes y canarios[7]. Para la época de la colonización de América, los españoles disponían de un antiguo cuerpo doctrinal que regulaba la esclavitud, pero es el Tratado de la *Política* de Aristóteles[8] el que servirá de modelo teórico para legitimar diferentes discursos acerca de la esclavitud natural. Para Aristóteles, aquella persona que no pertenecía a la *polis* griega y que tenía como único bien la disposición corporal para llevar a cabo actividades de fuerza física, era naturalmente esclavo[9]. Con este enfoque sobre la

[6] Ésta es la tesis del libro de Aurelia Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI: género, raza y religión*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2000, pp. 19-24. Con esta reflexión también comienza su libro José Luis Cortés López, *Los orígenes de la esclavitud negra en España*, Madrid, Universidad de Salamanca, 1986.

[7] Cortés López da varias razones por las cuales aumentó la esclavitud africana: la pérdida de los mercados orientales; la introducción del cultivo de caña de azúcar en áreas continentales mediterráneas; las limitaciones para esclavizar griegos, canarios e indígenas americanos; el decaimiento de la esclavitud mora al final de la Reconquista; la prohibición de la entrada de judíos, moros y nuevos convertidos a la isla de La Española y, finalmente, la posibilidad de sustituir el mercado de oro por el de esclavos. José Luís Cortés López, *op. cit.*, p. 27.

[8] En los libros II y V de la *Política*, Aristóteles destaca algunas características para distinguir el esclavo natural: el que nace con un cuerpo cuya única posibilidad es el trabajo físico, el que no es griego, el que nace esclavo y el que participa de la razón suficiente para reconocerla pero no para poseerla. J. L. Ackrill (ed.), *A New Aristotle Reader*, Princeton, Princeton University Press, 1987, pp. 507-513.

[9] Esta deducción se puede hacer de Aristóteles en la *Política*, Libro I. Por esta razón, Bartolomé de las Casas va a intentar probar, de manera exhaustiva, la debilidad de los indios con el fin de argumentar que están incapacitados físicamente para ser esclavos naturales. Por lo tanto, su argumento no es la igualdad de los indígenas con los españoles, como seres humanos, sino su falta de propensión natural a ser esclavos. Ver L. Hanke, *op. cit.*, pp. 124-125; A. Pagden, *op. cit.*, p. 1303.

visibilidad física de la esclavitud y el extranjero o bárbaro, la tesis aristoteliana será reinterpretada con los nativos de América y de África[10].

Por lo tanto, si se retoma la propuesta de Patterson, no debe extrañar que paralelo al auge de la trata de esclavos surjan algunas críticas de pensadores y juristas jesuitas, capuchinos y dominicos en el mismo seno del proyecto colonial y dentro del marco del obsesivo legalismo que caracterizó a la colonia española. Así estas críticas iniciales se enfoquen más en la legalidad del proceso de esclavización y no en la institución de la esclavitud en sí misma, constituyen un antecedente importante del debate sobre la esclavitud del siglo XIX[11], sin que se pueda decir que es una línea progresiva. Estas visiones son difíciles de comprender hoy en día pues los juristas de los siglos XVI no intentaban teorizar sobre la libertad individual del hombre, tema central en el pensamiento liberal moderno. Sus observaciones se enmarcan dentro de una visión unificada del mundo en búsqueda del "bien común". Dentro de este pensamiento, lo que es "bueno" será encontrado a través de la revelación y la razón (*recta ratio*). Es decir,

---

[10] Un ejemplo significativo de esta reinterpretación es la discusión entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, en 1550-1551, sobre si la teoría aristotélica del esclavo natural se aplicaba a los indígenas americanos. Sepúlveda hace un paralelo entre la relación del griego al bárbaro, y la del español al indígena. Según Aristóteles, los más inteligentes y sabios (los griegos = españoles) son nobles por naturaleza, mientras que los débiles de pensamiento pero fuertes de cuerpo son esclavos por naturaleza (los bárbaros = indígenas americanos). Insiste en el barbarismo mental de los indígenas, su condición subhumana y su cobardía. Con el fin de salvarlos de la esclavitud, la argumentación de Las Casas se basará entonces en la debilidad, inmadurez e incapacidad del indio para defenderse de los españoles. Sin embargo, éste fue el argumento que sirvió para perpetuar el dominio del reino español sobre el indígena, como "protector", y para fomentar la imagen de inferioridad que subsiste hasta nuestros días. Las mismas Leyes de Indias fueron desarrolladas con la imagen del indio como ser inferior. La tesis aristoteliana también será reutilizada para justificar la esclavitud de los africanos en el siglo XIX. Véase *Democrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, 1547*, México, 1941.

[11] Para Silvio Zavala el debate sobre la esclavitud natural y la legal entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas de 1550 es un "antecedente del debate propio del siglo XVIII y principios del XIX, o sea del relativo a la esclavitud de los africanos". Silvio Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, p. 96.

los juristas del siglo XVI y XVII no concentraban sus esfuerzos en la búsqueda de valores como la reconciliación, el equilibrio, la libertad o el orden. Esos valores, que pueden ser fundamentales en una concepción contemporánea de la justicia, en los siglos XVI y XVII se asumían *a priori*. La preocupación consistía principalmente en definir qué era *justo* y qué era *injusto* dentro de un esquema de pensamiento unitario que no distinguía entre lo abstracto y lo concreto, la moral y el derecho, y que se apoyaba principalmente en la legitimidad y autoridad de textos precedentes escritos por reconocidos teólogos. Hoy se cuestiona esta forma de razonamiento porque se piensa que este tipo de interpretación puede estar encubriendo un pensamiento subjetivo. Sin embargo, los juristas reseñados en este trabajo asumían que la distinción entre el Bien y el Mal era inherente al razonamiento humano; por eso es difícil, en el siglo XXI, acusarlos de dogmáticos. No obstante que ellos permitían y aceptaban perspectivas diferentes, asumían que la visión correcta (*justa*) realmente existía y que era deducible por los teólogos respetados[12].

Los pensadores citados se concentran en elaborar las condiciones de lo *justo* pensando que una vez lograran la definición correcta no habría pie para más conflictos legales. Retomando el tema de la esclavitud africana, la preocupación concreta en los siglos XVI y XVII recae más bien en si la forma en que los africanos eran detenidos y esclavizados, y en algunos casos los indígenas, era hecha con "*causa justa*". La tradición jurídica antigua y medieval reconocía cuatro títulos legítimos con los que se podía reducir a un individuo no cristiano a la esclavitud: el cautiverio en guerra justa, la conmutación de la pena de muerte por sentencia judicial sobre un delito digno de la pena de esclavitud, y la autoventa voluntaria de una persona mayor o de sus hijos en casos de extrema necesidad; también se entendía que el hijo de esclava nacía esclavo. Si se cumplía cualquiera de estas condiciones, una persona podría ser vendida o trocada como esclavo sin que la transacción motivara un problema de conciencia para los que participaran en cualquier etapa del negocio. Se entendía que era responsabilidad

[12] Martii Koskenniemi, "Early Scholarship", en *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument*, Helsinki, Finnish Lawyer's Publishing Company, 1989, pp. 73-83.

moral y jurídica de cada uno de los participantes confirmar la existencia de una *causa justa* inicial, aun si compraban un esclavo que ya pertenecía a otra persona. Si, por alguna razón, se verificaba que el esclavo había sido ilegítimamente reducido, se le debía restituir su libertad y el valor del trabajo producido por él durante el cautiverio, sin que el dueño pudiera reclamar el valor invertido en la compra.

Por eso difícilmente un jurista del siglo XVI o XVII podría cuestionar la institución de la esclavitud en sí misma, pues ésta estaba autorizada por diversos y respetados teólogos, ratificada por una costumbre de siglos y era entendida como una institución del derecho de gentes. Sin embargo, debería inquietar saber que existieron voces significativas que cuestionaron la legitimidad de algún aspecto de la esclavitud, en particular en el momento de la detención y durante el proceso de deportación de hombres y mujeres de África al continente americano. Varios pensadores se ocuparon también de debatir el origen o la naturaleza de la esclavitud como institución social, sus requisitos, sus títulos jurídicos, los límites al trato que los amos debían dar a los esclavos, las formas en que se podía obtener la libertad, o el tipo de propiedad que implicaba[13].

En primer lugar, se puede anticipar que el debate sobre la legalidad de la esclavitud no es, ni puede ser, lineal y progresivo, ni ocurre sólo desde un cuerpo doctrinal jurídico –por lo menos no en el sentido en que se entendería hoy–, sino que emerge de una reflexión simultánea y múltiple que comienza con el cuestionamiento de la legitimidad para esclavizar a ciertos grupos humanos, y que va acompañada de reflexiones desde la Teología y la pastoral, la Filosofía, la Política e incluso la Economía. Además, en esta época surge una reflexión nueva, que no se hizo de la misma manera en la esclavitud anterior al siglo XV, la cual nació de la discusión etnográfica en torno a la humanidad del indio. Esta discusión es novedosa porque co-

[13] Jesús María García Añoveros, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los africanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. VI, Madrid, *Corpus Hispanorum de Pace*, CSIC, 2000.

mienza a tener en cuenta las peculiaridades culturales del sujeto que se presume legítimamente esclavizable.

En segundo lugar, parece importante entender el pensamiento sobre la legalidad y la ilegalidad de la esclavitud americana en un sentido más amplio, es decir, se debe tratar de evitar dos divisiones que tienden a hacer los estudios clásicos sobre el tema: aislar el comercio esclavista español del portugués, así como del mercado internacional, y pensar la esclavitud de africanos como un fenómeno distante y distinto al de la sumisión indígena. Estas divisiones académicas o nacionalistas muchas veces esconden más de lo que aportan, como bien lo ha señalado el antropólogo Peter Wade en su importante libro sobre indios y africanos en América Latina[14].

¿Cuáles fueron, entonces, esas primeras ideas sobre la ilegalidad del proceso de esclavización? Como se anotó anteriormente, salvo raras excepciones, las críticas no se hicieron a la esclavitud como un acto *injusto* e *inmoral* en sí mismo, sino más bien a la forma en que se llevaba a cabo la obtención y el transporte de esclavos. Sería impropio, por tanto, afirmar que estos individuos eran "abolicionistas" o "defensores de los Derechos Humanos", calificativos que se refieren más bien a personas que participan en actividades propias de sistemas y concepciones jurídicas de los siglos XIX y XX[15]. En el marco de la concepción

---

[14] Peter Wade, *Race and Ethnicity in Latin America. Critical Studies on Latin America*, London, Chicago, Pluto Press, 1997.

[15] Sobre estos temas, véase Eugenio Alonso y Sanjurjo, *Apuntes sobre los proyectos de abolición de la esclavitud en las islas de Cuba y Puerto Rico*, Madrid, Imprenta de la Biblioteca de Instrucción y Recreo, 1874; Archives de la Martinique, *Droits de l'homme et abolition de l'esclavage: exposition*, Martinique, Archives departementales de la Martinique, 1998; David Baronov, *The Abolition of Slavery in Brazil: the "Liberation" of Africans through the Emancipation of Capital. Contributions in Latin American Studies*, Westport, Conn., Greenwood Press, 2000; Peter Blanchard, *Slavery and Abolition in Early Republican Peru*, Wilmington, SR Books, 1992; M. L. Bushm, *Servitude in Modern Times. Themes in History*, Cambridge, MA, Malden, Polity Press, 2000; Julio Ángel Carreras, *Esclavitud, abolición y racismo. Ediciones jurídicas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1985; Jorge Castellanos, *La abolición de la esclavitud en Popayán, 1832-1852*, Cali, Colombia, Departamento de Publicaciones, 1980; Marcel

de *causa justa*, algunas investigaciones recientes demuestran que la mayoría de los esclavos traídos a las Américas fueron obtenidos a través del secuestro, la piratería o guerras incentivadas con el solo propósito de obtener prisioneros para ser vendidos como esclavos, y no bajo uno de los criterios considerados como justos en los siglos XVI y XVII.

Una de las primeras y más reconocidas observaciones a la dudosa legalidad de la esclavización de africanos surge del sacerdote español Domingo de Soto que, en *Iustitia et Iure*, reconoce la licitud de la esclavitud, pero confiesa que ha escuchado que existen formas ilícitas en que los etíopes son seducidos y engañados para ser capturados[16]. Dice de Soto que "si esta historia es verdad, ni los que se apoderan de ellos ni los que los compran, ni los que los poseen pueden tener nunca tranquila su conciencia mientras no los pongan en libertad, aunque no puedan recuperar su precio". De Soto no hace una afirmación concreta sobre la existencia de una causa in-

---

Dorigny y Bernard Gainot, *La Societé des amis des Noirs, 1788-1799: contribution a l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Paris, Editions Unesco, 1998; Guillermo Feliu Cruz, *La abolición de la esclavitud en Chile: estudio histórico y social*, 2a. ed., *Colección Imagen de Chile, Cormorán*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1973; Chantal Georgel, Françoise Verges y Alain Vivien, *L'abolition de l'esclavage: un combat pour les droits de l'homme*, Bruxelles, Editions Complexe, 1998; Instituto Colombiano de Antropología y Protección y Promoción de los Derechos Humanos, Colombia, Consejería Presidencial para la Defensa, *Diversidad es riqueza: ensayos sobre la realidad colombiana*, 1a. ed., Santafé de Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Consejería Presidencial para los Derechos Humanos, 1992; Hohn V. Lombardi, *The Decline and Abolition of Negro Slavery in Venezuela, 1820-1854*, vol. 7, Westport, Conn., Greenwood Pub. Corp, 1971; Jorge Pelfort, *Abolición de la esclavitud en el Uruguay: 150 años, Colección Testimonios*, Montevideo, Uruguay, Ediciones de la Plaza, 1996; Enrique Pérez-Cisneros, "La abolición de la esclavitud en Cuba", en Rondón Márquez, Rafael Ángel, *La esclavitud en Venezuela: el proceso de su abolición y las personalidades de sus decisivos propulsores. José Gregorio Monagas y Simón Planas*, Caracas, Tipografía Garido, 1954; Segundo Ruiz Belvis, José J. Acosta y Francisco Mariano Quiñones, *Proyecto para la abolición de la esclavitud en Puerto Rico*, 2a. ed., Río Piedras, Editorial Edil, 1978; Víctor Schoelcher, *Des colonies françaises: abolition immediate de l'esclavage*, Paris, Editions du C.T.H.S., 1998; Santiago Tavara, *Abolición de la esclavitud en el Perú*, Lima, Imprenta del Comercio, 1855.

[16] *Etíope* es la denominación que generalmente se daba a los esclavos que provenían de África en el siglo XVI, aunque varía en diferentes épocas.

justa, sino que, basándose en lo que ha escuchado, hace una advertencia sobre esa posibilidad. En la línea de De Soto siguen comentarios parecidos en los textos de Martín Ledesma (1560), Miguel de Palacio (1585) y Pedro de Aragón (1590)[17].

Algunos años más tarde Tomás de Mercado (1500-1575) confirmó las sospechas de De Soto. Como varios otros misioneros y educadores de su época, De Mercado pasó un tiempo en Nueva España (México), y luego se vinculó a la Universidad de Salamanca. De ahí su conocimiento sobre América y también su formación en la escuela de Salamanca. De Mercado es una fuente obligatoria para quienes discuten la esclavitud en el siglo XVI porque fue uno de los primeros que cuestionó concretamente la participación de España y Portugal en la trata internacional de africanos, a pesar de aceptar que existen causas que pueden justificar la esclavización de seres humanos[18].

Su libro *Suma de tratos y contratos* de 1569 fue redactado como una guía práctica, moral y jurídica para los comerciantes de la época enfrentados al ensanchamiento del mercado que produjo la conquista del continente americano[19]. Según el mismo De Mercado, su "intento principal es instruir cumplidamente al mercader en todo lo que con su ingenio puede entender por reglas"; por eso utiliza de un estilo sencillo, "porque no hubiera mercader que arrostrara a lección tan larga, especialmente que muchas de las causas que se pudieran dar son difíciles de entender a quien carece de filosofía moral"[20].

---

[17] Textos citados por Isacio Pérez Fernández, *Fray Bartolomé de las Casas, O.P. De defensor de los indios a defensor de los africanos: su intervención en los orígenes de la deportación de esclavos africanos a América y su denuncia de la previa esclavización en África*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995.

[18] Isacio Pérez Fernández dedica un libro a sustentar la tesis según la cual Fray Bartolomé de las Casas fue el primero que hizo una "defensa de los africanos". Pérez Fernández escribe su texto en respuesta a la conocida acusación que se hizo a Las Casas como incentivador del comercio esclavista africano hacia las Indias.

[19] Para un estudio más extenso de esta obra, ver Nicolás Sánchez-Albornoz, "Tomás de Mercado, entre la tradición escolástica y la práctica económica del Siglo de Oro", en Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, Nicolás Sánchez-Albornoz (ed.), Madrid, Fábrica Nacional de Moneda y Timbre, 1977, p. vii.

[20] Ibíd., pp. 20-29.

De Mercado dedica un capítulo entero al comercio esclavista, titulado "Del trato de los africanos de Cabo Verde" y comienza asumiendo la validez de la "jurisdicción que el Rey de Portugal tiene en aquellas partes sobre [los africanos] y las leyes o pragmáticas que establece y promulga sobre la contratación y venta de ellos". Es decir, si el Rey de Portugal tiene imperio y señorío (lo que hoy se entendería como soberanía) entonces, dice De Mercado, se debe asumir que actúa con razón y justicia. Entrar a cuestionar esto sería "entrar en un laberinto" porque De Mercado tendría que enfrentarse a la legitimidad de todo un régimen de autoridad real[21]. Prefiere más bien centrarse en la discusión sobre la *justicia* o no del cautiverio.

Primero, De Mercado acepta que cautivar o "vender africanos u otra cualquier gente es negocio lícito y *de jure gentium*, porque lo dicen los teólogos"[22]. Establece de entrada la tradición jurídica que existe al respecto diciendo que "hay bastantes razones y causas por donde puede ser uno justamente cautivo y vendido": en la guerra, cuando los ganadores esclavizan a los perdedores, en los delitos públicos, cuando las personas cometen ciertas ofensas y son penados perdiendo su libertad, y cuando los padres en "extrema necesidad tienen facultad natural de vender sus hijos para su remedio"[23]. En cada uno de estos casos, De Mercado admite que la naturaleza bárbara de los africanos hace que en Guinea (África) se practique, más que en ninguna parte, el cautiverio en la guerra "a causa de que son muy pequeños los señoríos y reinos [...] y no hay sobre ellos un supremo príncipe a quien todos obedezcan y respeten, en lo cual difieren de los indios occidentales"[24]. También asume que como son "viciosos y bárbaros, cometen enormes y detestables delitos por los cuales, según sus leyes, lícita-

[21] Ibíd., pp. 229-230.

[22] Ibíd., p. 230.

[23] Ibíd., pp. 230-231.

[24] Ibíd., p. 230. Al leer el capítulo completo es difícil estar de acuerdo con la visión de Maurice Beuchot, quien intenta darle a De Mercado un perfil humanista y antiesclavista: "a pesar de que Mercado no se opone a la esclavitud [...]se duele tanto de ella que hace en realidad una denuncia contra ella y su falta de humanidad. No puede ocultar sus sentimientos implícitos de igualdad y respeto por todo hombre". Maurice Beuchot, "Tomás de Mercado y la cuestión de la esclavitud de los africanos", *en Revista de Filosofía*. 1992, p. 350.

mente se cautivan y venden". Finalmente, aunque "generalmente, entre fieles, se usó jamás tal miseria" de los padres que venden a sus hijos, en Guinea, por su naturaleza bárbara, se sigue haciendo tal práctica.

Sin embargo, en las páginas siguientes De Mercado entra a discutir con casos y ejemplos la realidad de la trata, en donde es de común conocimiento que son pocos los africanos detenidos y vendidos con *causa justa*. "Al título de guerra justa, dice De Mercado, se mezcla ser muchas o casi todas injustas [...] como los portugueses y castellanos dan tanto por un negro sin que haya guerra, andan a caza unos de otros como si fuesen venados [...] de esta manera vienen infinitos cautivos contra toda justicia"[25]. De Mercado dice que las injusticias también las cometen los mismos "etíopes" que venden a los propios por causa de su bestialidad y codicia.

Además de que aparentemente carecen de una *causa justa*, De Mercado aduce que los mercaderes de esclavos incrementan su pecado al dejar morir a cientos de africanos en cautiverio durante el viaje trasatlántico, o al no darles ninguna posibilidad de que sean rescatados una vez llegan al Caribe porque "en su tierra, aunque estuviesen injustamente cautivos, tendrían esperanza de mejor remedio de libertarse"[26]. Por lo tanto, De Mercado advierte que la única forma en que los españoles podían dejar de pecar era no participando en un negocio en donde es "pública voz y fama, que en rescatar, sacar y traer los africanos de su tierra para Indias o para (España) hay dos mil engaños y se hacen mil robos y se cometen mil fuerzas"[27]. Curiosamente, De Mercado destaca que ante el escrúpulo que los "teólogos de Sevilla y Castilla" ponen a los mercaderes, éstos escriben a Lisboa buscando la absolución moral y legal por su participación en la trata. De Mercado –visiblemente molesto– les advierte: "¿Pensáis que tenemos acá otro Derecho u otra

[25] Tomás De Mercado, *op. cit.*, p. 232.

[26] Ibíd., p. 236. El rescate de personas esclavizadas era una práctica común entre naciones en guerra. De hecho, José Luis Cortés López insinúa que una de las razones que hizo posible aumentar la trata de africanos en España fue la posibilidad de usarlos como medio económico para redimir cautivos o para mejorar el tipo de esclavos que se tenían, lo cual ayudó a que la economía del rescate incentivara directamente la práctica de la trata. José Luis Cortés López, *op. cit.*, pp. 56-60.

[27] Tomás De Mercado, *op. cit.*, p. 230.

Teología? Lo que allá dicen, decimos, y nos parece peor, como a personas que nos consta mejor la maldad que pasa"[28]. Esta afirmación de De Mercado confirma que, desde muy temprano, el comercio esclavista generó discusiones de tipo moral y jurídico tanto en España como en Portugal.

En 1555, contemporáneo a De Mercado, se publica en Coimbra uno de los primeros textos portugueses que contienen críticas al proceso de esclavización: *Arte de guerra no mar* de Fernão de Oliveira (1507-1585). Oliveira, también dominico, parece que abandonó la orden para convertirse en navegante y escritor. En su texto, Oliveira confirma que se incentivan guerras en África con el solo propósito de justificar la captura de africanos para esclavizarlos:

> A mí me parece que su cautiverio es muy desatinado en cuanto a nosotros toca, porque ellos no nos ofenden, ni nos deben, ni tenemos *justa causa* para hacerles la guerra; y, sin *justa causa*, no los podemos cautivar ni comprar [...] no confíe nadie en la presente prosperidad, que por la injusticia que los hombres hacen a otros, Dios muda los reinos de unas tierras a otras, y los que son señores se tornarán en siervos[29].

Oliveira denuncia a los cristianos por haber sido los inventores de un "tan mal trato, nunca usado ni oído entre hermanos"[30]. Al parecer su texto cayó en el olvido y silencio, y no tuvo el nivel de distribución del texto de De Mercado, que fue un *best seller* de la época[31]. En Portugal aparecieron

---

[28] Ibíd., p. 238.

[29] Citado en Pérez Fernández, *op. cit.*, pp. 165, 166.

[30] Vale la pena destacar que su libro se publica en Coimbra, ciudad que participa del intercambio intelectual con Salamanca y los discípulos de Francisco de Vitoria. No es, por lo tanto, extraño que otros textos críticos hayan surgido en la misma ciudad. Hugh Thomas, *The Slave Trade: the History of the Atlantic Slave Trade, 1440 - 1870*, London, Picador, 1997, p. 126.

[31] Fernão de Oliveira, *Arte da guerra do mar de Fernando Oliveira, 1555*, Henrique Quirino da Fonseca y Alfredo Botelho de Sousa (eds.), Lisboa, Arquivo Histórico da Marinha, 1937. Para profundizar más sobre este tema en Brasil, ver la tesis de Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, "La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justification d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIième-XVIIième siècles)", École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1998.

otros textos, como el anónimo titulado *Proposta a Sua Magestade sobre a escravaria das terras da Conquista de Portugal* que tiene el mismo tipo de argumentación y que denuncia la discriminación de trato entre africanos e indígenas, y pide una intervención del Rey a favor de la supresión de la trata o de una reforma de la legislación que la reglamenta[32].

Unos años más tarde, Bartolomé Frías de Albornoz, un sacerdote dominico español, quien fue el primer profesor de Derecho Civil de la Universidad de México, escribió en su *Arte de los Contratos* que ciertas "ventas no prohibidas por la ley, eran para la conciencia tanto o más peligrosas como los contratos referentes a africanos". Albornoz, quien conoció el Tratado de De Mercado, razona que si el Rey de Portugal permite la trata de esclavos, y si los sacerdotes compran y venden africanos, entonces se debe presumir la existencia de una justificación como las que menciona De Mercado. Sin embargo, con cierto grado de ironía, y a diferencia De Mercado, Albornoz ni siquiera está muy seguro de que las causas generalmente entendidas como legítimas sean del todo justas[33]: "Quien quisiera ver algunas causas que hay para la justificación de la servidumbre de éstos, ve las que pone el maestro De Mercado en su Tratado, puesto que no muestra mucha satisfacción de ellas; y yo me satisfago mucho menos de las que a él le parecen justas, que de las que confiesa que no lo son"[34].

En este sentido, Albornoz va más allá que De Mercado al retar las causas que ya eran comúnmente aceptadas como legítimas. Aceptar la

---

[32] El texto al parecer es del siglo XVII, y está citado por Carlos Alberto Zeron, *Les Jésuites et le commerce d'esclaves entre le Brésil et L'angola à la fin du XVIe Siècle*, http://www.ceveh.com.br/biblioteca/artigos/ca-f-a-jesuites.html#fnB18

[33] "De éstas digo, como de todo lo demás, que deben de ser buenas; pues que yo no las entiendo. La primera, ni según Aristóteles, que él alega, ni según nadie, es justa y mucho menos según Jesucristo, que trata de diferentes filósofos que los otros. Aristóteles dice que las cosas tomadas en la guerra son de los que las toman. Esto es muy diferente de hacer esclavos... Cuando la guerra se hace entre enemigos públicos, ha lugar de hacerse esclavos en la ley del demonio: mas donde no hay tal guerra, ¿qué sé yo si el esclavo que compro fue justamente captivado? Porque la presunción siempre está por su libertad".

[34] Bartolomé de Albornoz, "Obras escogidas de filósofos", en Adolfo de Castro, Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, Madrid, 1953 (1573), p. 233.

esclavitud de los "perdedores en la guerra" basándose en la *justa causa* era una interpretación errónea, según Albornoz, porque ni siquiera Jesucristo podría justificar una causa para esclavizar a un ser humano. Pero, más importante aún, Albornoz declaró que todos los hombres se deben presumir libres y que en consecuencia sería muy difícil probar una causa legítima para esclavizar a alguien. También reclamaba que el derecho natural favorece a los débiles; por lo tanto, esa suposición va en contra de cualquier justificación para esclavizar mujeres y niños, y aquellos que son vendidos por causa de hambre. Albornoz hace también una extraordinaria crítica al argumento teológico que era comúnmente aceptado y que presumía que los africanos capturados y traídos a la América como esclavos se beneficiaban y lograban la salvación al tener acceso a la religión cristiana. Cristianizar africanos, escribió Albornoz, no puede ser una *causa justa* porque Jesús no hubiera predicado que para obtener "la libertad del ánima se haya de pagar con la servidumbre del cuerpo". Por lo tanto Albornoz, al igual que De Mercado, sin llegar a proponer la abolición, recomienda a los comerciantes que inviertan sus esfuerzos en otras áreas y no en un comercio "tan carnicero". Quizás es posible entender la reflexión sostenida por Albornoz porque ocurre en México, un lugar donde si bien la esclavitud negra llegó a ser importante, no fue tan central para el proyecto colonial como en el Caribe. También se puede imaginar a Albornoz como parte de la vena milenaria humanista de los franciscanos que hicieron de la ciudad de México un centro excepcional durante los primeros cincuenta años de la Colonia (incluso hasta la década de 1620). En ese clima espiritual muchos, especialmente los discípulos de la Escuela de Salamanca –como Alonso de la Veracruz y Bartolomé Frías de Albornoz–, basados en las enseñanzas de Francisco de Vitoria y en su experiencia misionera personal, descubren en el indio (un Otro para los europeos) un grado de humanidad excepcional que los va a llevar a tomar actitudes críticas ante el proyecto colonial. Se debe recordar que en el mismo medio actúa Bartolomé de las Casas, quien en su *Historia de las Indias* se opone a la esclavitud de los indígenas y muchísimo más tarde a la de los africanos[35].

[35] En su *Historia*, lib. III, cap. 129 de 1560, dice que se juzgó "culpado por inadvertente porque, como después vido y averiguó, según parecerá ser tan injusto el captiverio de los africanos como el de los indios". En su *Brevísima relación de la destrucción de África* condena la acción esclavizadora de los portugueses en los países africanos diciendo que su cautiverio "era tan injusto [...] como el de los indios". Citado en Pérez Fernández, *op. cit.*, pp. 131, 133.

De 1594 a 1614, el jesuita Luis de Molina (1535-1600) publica una obra de cinco volúmenes titulada *De la justicia y el Derecho* (*De iustitia et iure*)[36]. Como sus antecesores, sigue las premisas de Aristóteles para argumentar que en abstracto la esclavitud es moralmente aceptable bajo limitadas condiciones. Pero, contrario a ellos, acude a un método histórico para discutir la esclavitud en el contexto americano, poniendo en evidencia, aunque sea de manera implícita, que la esclavitud no es tan natural como se decía. Sin embargo, con respecto al comercio esclavista portugués, De Molina no se aventura a dar un juicio final sino que, al igual que De Mercado, cree que es un tema demasiado difícil y que debe ser resuelto por un grupo de teólogos. A pesar de su cautelosa distancia del tema moral primordial, De Molina hace una investigación extensa mientras estudia y enseña en Portugal (¿Coimbra?), donde obtiene información de primera mano sobre cómo se lleva a cabo el comercio de esclavos. Sus conversaciones con esclavistas portugueses le permiten cuestionar los métodos con que se obtienen los esclavos africanos y el trato abusivo que sufren durante y después de su viaje trasatlántico. Concluye que existen argumentos suficientemente fuertes para condenar el comercio de africanos como *impío* e *injusto* y que, por lo tanto, todos los que participan en el comercio, tanto compradores como vendedores, "pecan gravemente y corren peligro de condenarse para la vida eterna"[37]. Pero agrega que siendo el único beneficio de la esclavitud la conversión de los africanos a la fe cristiana, para ese propósito sería mucho mejor que los misioneros se trasladaran directamente a África, previa prohibición de toda esclavitud[38]. Sin embargo, De Molina termina eximiendo a los dueños de esclavos, principalmente a los españoles en el Nuevo Mundo, asumiendo que compraron sus esclavos de buena fe, pensando que fueron capturados con *justa causa*.

Desde el punto de vista jurídico, entonces, para algunos la única crítica viable ya no es la de la ilegalidad de la forma en que se apropian los esclavos sino que se concentran en la crítica al excesivo maltrato. Los

[36] Luis de Molina. *Los seis libros de la justicia y el derecho*. Manuel Fraga Iribarne (trans.). Madrid. J. L. Cosano. 1941.

[37] Ibid.

[38] Ibid.

jesuitas del Brasil, entre los cuales se destaca el padre Antonio Vieira (1608-1697), van a seguir esta línea de reflexión a lo largo del siglo XVII. A Vieira se le conoce también como el Bartolomé de las Casas del Brasil porque luchó contra la esclavización de los indígenas pero aceptó la de los africanos como una realidad inevitable y una actividad económica necesaria. En sus sermones de la cofraternidad, impresos entre 1679 y 1689, predica la igual humanidad de los esclavos, reprime a sus dueños por malos tratos y les indica que garanticen la evangelización so pena de entrar en pecado. Sin embargo, a los africanos los conmina a que se resignen a la pasión de la esclavitud pues es el camino de la salvación –y la libertad– del alma[39].

El historiador contemporáneo Ronaldo Vainfas piensa que esta preocupación jesuítica, representada por Vieira, sobre la esclavitud africana en Brasil sólo comienza a partir del incremento del mercado esclavista durante el siglo XVII y ante el crecimiento de la comunidad de cimarrones que componen el quilombo Palmares[40]. Hasta ese momento, los jesuitas se habían limitado a combatir el cautiverio de los indígenas y no se percibía indignación alguna por las detenciones injustas o los castigos crueles contra los esclavos africanos. Sin embargo, la toma de conciencia por la situación del esclavo nunca llega a ser presentada como una lucha contra su esclavización, como sí ocurrió con los indígenas. Vainfas destaca que esta preocupación está enmarcada dentro de un proyecto cristiano-esclavista porque, como lo probaba el cimarronaje, había una total incompatibilidad entre la cristianización y la libertad de los africanos. Por eso, al parecer, es el mismo Vieira quien abre las puertas a la destrucción final de Palmares cuando en 1691 le escribe al Rey de Portugal diciéndole que declarar libres y autónomos a los palmarinos llevaría a la "total destruição do Brasil" y que la única solución es un ataque frontal[41]. Poco tiempo después el Rey contesta a Vieira que está de acuerdo con sus observaciones y el quilombo (o palenque) más antiguo y grande de América es destruido en 1695.

---

[39] Ronaldo Vainfas, "Deus contra Palmares: representações senhoriais e idéias jesuíticas", en João José dos Reis y Flavio dos Santos Gomes (eds.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das letras, 1996, p. 68.

[40] Ibíd., p. 69.

[41] Ibíd., p. 78.

En Cartagena de Indias también aparecen dos notables ejemplos de quienes en el siglo XVII se preocuparon por la severidad del sufrimiento y maltrato de los esclavos africanos, pero que no perseveraron en la ilegalidad de su captura o en la inmoralidad de la institución en sí misma. Uno de ellos es el jesuita sevillano Alonso de Sandoval, cuya misión llevó a que escribiera su conocido tratado sobre la esclavitud publicado en 1627[42]. De Sandoval también utiliza la doctrina De Molina para mencionar los títulos que permiten el cautiverio y llega al punto de escribirle al padre Luis Brandão, un discípulo de Vieira que dirigía el colegio de jesuitas en Luanda, para preguntarle sobre la legitimidad de la captura de africanos. Brandão le responde que él y todos los padres que trabajan en el Brasil han comprado esclavos sin escrúpulo alguno porque la mayoría son legalmente capturados. De Sandoval parece satisfecho con esta respuesta y prefiere concentrarse en su misión pastoral[43].

De Sandoval asume que para lograr una mejor evangelización se deben conocer las distintas *naciones* y, por esta razón, termina haciendo una detallada contribución etnológica, al estudiar cuidadosamente la diversidad que existía entre africanos en cautiverio: sus lenguas, costumbres, religiones, características físicas, marcas étnicas y enfermedades, como lo había hecho antes con los indígenas Bernardo de Sahagún. Sin embargo, aunque Sandoval también condena el maltrato de los esclavos y argumenta que son seres humanos iguales ante Dios, su proyecto no es abolicionista. Su misión es auxiliar a los esclavos que sufren, obra que continuará y por la cual será canonizado dos siglos más tarde su ayudante Pedro Claver. Podríamos decir que Sandoval y Claver, como Vieira en Brasil, hacen parte de un pensamiento cristiano-esclavista al igual que otros autores que siguen esta línea de pensamiento iniciada por De Molina[44].

De cualquier forma, parece que lo importante de rescatar aquí es que la legitimidad jurídica de la esclavitud va de la mano de reflexiones filosóficas, teológicas y antropológicas durante los siglos XVI y XVII. Estas

[12] Enriqueta Vila Vilar (ed.), Un tratado sobre la esclavitud: De instuaranda aethiopum salute, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

[13] H. Thomas, *op. cit.*, p. 148.

[14] Fernão Rebello, "De paraeludiis iustitiae", en *De obligationibus Iustitiae, Religionis et Charitatis*, Venetiis, Iacobum de Franciscis, 1610.

reflexiones se concentran alrededor de un consenso general básico sobre la necesidad de que exista una *causa justa* para poder esclavizar a otros seres humanos, y no que la esclavitud es en sí misma ilegal. También existe una gran cantidad de opiniones autorizadas que creen que esa *causa justa* no se puede probar en el caso de la esclavización de africanos traídos a las Américas. Por lo tanto, los pensadores de la época intentan un razonamiento peculiar para legitimar alguna etapa después de la primera transacción ilegal. El problema de la *causa justa* para muchos se subsana con el primer comprador (el español), quien compra a los portugueses con presunción de *justa causa*. Su buena fe es compensada con la posibilidad de vender sus bienes. Para otros, aun si el que caza a los africanos (el portugués) y el que los transporta al Caribe (el español) actúan de mala fe, sin *causa justa* comprobada, el tercero (amo) que compra de buena fe no peca (es decir, no se convierte en infractor de la ley divina y de la sociedad) y tiene derecho a conservar su propiedad.

A pesar del cuestionamiento de la probable ilicitud de la adquisición de esclavos, de la dudosa moralidad de las transacciones y del conocimiento del trato inhumano que se les daba, como se ha señalado, ninguno de los pensadores anteriores denunciaron la institución por su inherente inmoralidad o reclamaron la finalización de la trata. Es por esto extraordinario hallar hacia finales del siglo XVII, cuando el comercio y la internacionalización de la trata de esclavos en el Caribe está más consolidada[45], a dos misioneros capuchinos: Francisco José de Jaca de Aragón (1645?-1688)

[45] "Y si antes la condenaron los teólogos, cómo no será condenada hoy cuando la corrupción ha vencido de tal forma, cuando han crecido las iniquidades de la injusticia, cuando las violencias, las rapiñas, los robos, los latrocinios, hasta el punto que ahora ni se investiga ni se les ocurre investigar si fueron capturados justamente, si se captura y venden los que se saben que son libres [...] y se ha hecho proverbio que los africanos han nacido para ser esclavos y que basta ser negro para ser hecho esclavo. Hasta tal punto cegó la avaricia y la malicia a los cristianos que ya no hay luz de verdad para conocer el derecho natural. Los españoles, los ingleses, los holandeses, así como los franceses han imitado a los portugueses y los han superado porque cada vez crece más la iniquidad, se tritura la justicia, vence la corrupción, porque se enfría la caridad o como se dice en el Evangelio y por *la inundación de los vicios, se resfriará la caridad de muchos* (Mt. 24, 12)". Epifanio De Moirans, "Siervos libres o la justa defensa de la libertad natural de los esclavos", en José Tomás López García, *Dos defensores de los esclavos africanos en el siglo XVII (Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans)*, Caracas, Editorial Arte, 1982.

y Epifanio de Moirans de Borgoña (1644-1689), quienes abierta y claramente condenaron el comercio de esclavos como violador de todos los principios jurídicos, invalidaron cualquier argumento de *justa causa* de sus antecesores, demandaron la finalización de la trata de esclavos, se opusieron a dar el sacramento a quienes de cualquier manera participaran en la compra o venta de esclavos y exigieron una amplia reparación económica para todos los que fueron víctimas de la esclavitud.

Estos textos –y sus autores– merecen más atención que la que la historia les ha dado. Los dos se conocen y encuentran en La Habana, Cuba. De Jaca venía procedente de Cartagena donde seguramente conoció a Alonso de Sandoval. De Moirans llegó a La Habana desde Cumaná (Venezuela) después de haber ejercido su ministerio en otras partes del Caribe. Al parecer, De Moirans se inspira en los atrevidos sermones de De Jaca y lo acompaña a predicar que los esclavos eran libres por naturaleza. Ambos se niegan a dar absolución sacramental a quienes no prometían poner en libertad a sus esclavos[46] e indemnizarlos por todo el tiempo que habían sido injustamente detenidos. Según De Moirans y De Jaca, eran los únicos que realmente estaban ejerciendo una misión sacerdotal[47].

---

[46] Aparentemente, un siglo antes, Juan del Valle (?–1561), primer obispo de Popayán, asienta la tesis de que las encomiendas forzadas sobre los indígenas son "contrarias del universal bien y utilidad de las repúblicas de todas partes", y prohíbe dar absolución y comunión a los encomenderos por estar en pecado público, mientras no liberen a los indios encomendados y restituyan sus pertenencias. Del Valle fue entonces acusado ante la Real Audiencia de Santa Fe y ante el Consejo de Indias. Véase Juan Friede, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios,* Popayán, Colombia, Editorial Universidad, 1961. El Concilio provincial de Santo Domingo, el 28 de diciembre de 1622, hará una declaración oficial en el mismo sentido: "Están obligados a la restitución íntegra los que, por fuerza o fraude o de cualquier otra manera, usurparen más allá de lo tasado alguna cosa de los indios. Y procurarán los Visitadores que así se haga, con monición a los confesores de no absolver en estos casos a los reos de tales culpas si previamente no hicieren la restitución debida". Citado en José Tomás López García, *op. cit.*, p. 36.

[47] Vale la pena resaltar el caso de dos jesuitas en Brasil, fray Miguel García y fray Gonçalo Leite, quienes a finales del siglo XVI también se opusieron a dar el sacramento y oír en confesión a todos aquellos que fueran dueños de esclavos africanos. Al parecer, García y Leite regresaron a Europa en protesta y no dejaron un testimonio escrito de la importancia del de Moirans y Jaca. H. Thomas, *op. cit.*

A partir de las quejas que se hacen en contra De Moirans y De Jaca por sus sermones y por no dar confesión a los dueños de esclavos, los dos son detenidos. Los textos que se conocen provienen del proceso a que fueron sometidos. Estos documentos estuvieron inéditos durante trescientos años hasta cuando el venezolano José Tomás López García los divulgó en su libro *Dos defensores de los esclavos africanos en el siglo XVII*, de 1982. Los documentos que presenta López García, y sobre los cuales ha habido poquísimo seguimiento desde su publicación, pertenecen al juicio que comenzó en La Habana el 22 de noviembre de 1681 y terminó en Madrid en 1686. Aunque el caso es muy complejo, para los fines de este artículo se puede decir que los capuchinos son acusados, por un padre provisor (fiscal), de portar falsos títulos para confesar y predicar, y de ser misioneros sediciosos al asegurar a los esclavos que eran libres[48]. Aunque se tiene evidencia textual de sus sermones, en el juicio seguido en contra suya varios testigos aseguran haber estado presentes en sermones donde De Jaca o De Moirans, yendo en contra de la tesis aristotélica, predicaban la libertad natural de todos los hombres y, por ende, de los africanos. Los testigos también los acusaban de no recibirlos en sacramento o confesión por ser dueños de esclavos y afirmaban que semejantes actitudes y palabras ponían en peligro a todos por los levantamientos de esclavos que los sermones podrían propiciar[49].

Durante su largo cautiverio De Jaca y De Moirans escriben informes y defensas argumentando la "causa de los africanos", pero también –en un gesto que deben haber aprendido de Las Casas– cuestionan la sumisión y el maltrato que los encomenderos dan a los indígenas. Aunque De Jaca y De Moirans están más preocupados por los africanos esclavos, no olvidan hacer comparaciones y referencias a la sumisión y el maltrato de los indígenas. Ambos piden que se les permita seguir su misión en la región caribeña, y exigen que sus manuscritos sean devueltos por haber

[48] Es decir, las acusaciones en contra suya son de conducta pero no de contenido teológico o argumentativo.

[49] De Jaca tiene un capítulo titulado "Todos somos libres por naturaleza". José López García, *op. cit.*, p. 120.

sido detenidos de manera ilegítima, ya que ellos alegan ser los únicos que realmente están llevando a cabo una misión acorde con los principios cristianos y del derecho natural[50].

Aunque De Jaca y De Moirans escriben dos textos autónomos y diferentes, siguen una defensa paralela que se divide en tres partes: en la primera, impugnan la esclavitud y muestran por qué la institución va en contra del derecho natural, el divino y el de gentes. En la segunda parte, rebaten cuidadosamente a los pensadores de la época aduciendo reglas de derecho, textos bíblicos y citas de pensadores anteriores como De Mercado, De Molina, Aristóteles, Rebello, Avendaño y Santo Tomás, entre otros. De una forma muy estructurada se refieren y atacan, uno por uno, los argumentos empleados en la época para justificar la esclavitud, aun el de la *causa justa*, y concluyen que la esclavitud es un "robo manifiesto de la libertad de los africanos".

Finalmente, con base en la doctrina tomista de la *restitución*, tanto De Jaca como De Moirans exigen la indemnización de los africanos como la única forma de redimir, en parte, los terribles pecados cometidos por todos los que han participado en el comercio esclavista. De Jaca dice:

> Que dichos africanos y sus originarios, no solamente en cuanto cristianos son libres, sí también en su gentílico estado. Y por tanto, no sólo hay obligación de restituirles su libertad, pero también en vigor de justicia pagarles lo que de sus antecesores, padres, etc., heredar pedían, lo que de ellos han podido enriquecer, el tiempo perdido, trabajos y daños que se les ha seguido según Tomás de Aquino de ella y de su personal servicio *pro rata temporis*, pues de lo uno se sigue lo otro[51].

De Moirans, quien utiliza el texto de De Jaca para escribir y desarrollar el suyo más extensamente, razona de la siguiente manera:

---

[50] Al parecer, los manuscritos que escribieron en detención nunca les fueron restituidos y, según López García, "se desconoce hasta el momento, aparte de los que presentamos, dónde puedan encontrarse". Ibid., p. 45.

[51] Francisco José de Jaca, "Resolución sobre la libertad de los africanos y sus originarios en el estado de paganos y después ya cristianos", en José Tomás López García, *op. cit.*, p. 160.

> Pues siendo injusta la esclavitud, injusta la compra y la venta, inicua la posesión y siendo posesores de mala fe contra el derecho natural, divino, positivo y de gentes, es manifiesto que ha de restituirse la libertad y todo lo que de ella se deriva; como así también todo en lo que los dueños se hayan enriquecido. A todo esto están obligados los posesores de mala fe según todos los teólogos y consta por las Reglas de derecho en VI 'nadie debe enriquecerse con injuria o deterioro de otro'. Siendo así que tanto en Avendaño como en Europa, se han llevado con injuria los africanos contra el derecho natural de los esclavos, es evidente que deben restituir todo aquello en que se han hecho más ricos. Pues en verdad con la sangre, el sudor y el trabajo de un esclavo injustamente esclavizado se compra otro injustamente, así se han enriquecido por las injurias e injusticias en las Indias. Y por consiguiente, están obligados a restituir todo lo que adquirieron por medio de los africanos[52].

De Moirans explica que la *restitución* tiene una doble fuente: en razón de la cosa injustamente recibida y en razón de la injusta recepción, porque, según Santo Tomás, la obligación de *restituir* surge de la cosa recibida como de la posesión[53]. A falta de claridad, Moirans decide explicar todas las posibles formas de recepción o posesión con la enumeración de una larga lista de posibilidades que siguen "comúnmente los teólogos". Es decir, son responsables de la *restitución* 1) el mandante, el que da la orden; 2) el que aconseja, da consejo, exhorta o instruye; 3) el que consiente, como el que participa en la guerra injusta; 4) el que con la alabanza, con la recomendación o con algún medio semejante induce a alguno a inferir daño a otro; 5) el que recibe la presa o la conserva; 6) el que ayuda o coopera en una injusta posesión; 7) el mudo, el que pudo impedir el daño con sus palabras pero calló; 8) el que con su favor y auxilio pudo impedir el daño y no lo hizo; 9) el no manifestante, que no dejó que otros impidieran el daño; "por consiguiente todos aquellos que de algún modo son causa eficiente y que participan en la injusta esclavitud de los africanos están obligados a la *reparación*"[54].

---

[52] De Moirans, "Siervos libres o la justa defensa de la libertad natural de los esclavos", Ibíd., p. 278.

[53] De Moirans cita a Santo Tomás de Aquino: S. Th. II-II, q. 62 a.2. Ibíd.

[54] Ibíd., p. 280.

Pero De Moirans no se queda ahí sino que continúa describiendo las posibilidades y eleva la responsabilidad hasta el Estado y el comercio internacional, y se podría decir que hasta todas las sociedades esclavistas europeas:

> Y de allí los reyes, los comerciantes españoles, la sociedad portuguesa, los mercaderes de París, los que compran africanos y los venden a otros, los transportadores, los dueños de las naves y los demás que concurren eficazmente en esto, los posesores y compradores, en las Indias y en Europa, los vendedores y representantes y todos los comprendidos en estos versos están obligados a la restitución de la libertad de los africanos como del daño seguido y del precio de sus trabajos[55].

De Moirans cree que si deja su afirmación en una simple enumeración abstracta daría entonces para que muchos evadieran su responsabilidad. Así que decide continuar explicando con ejemplos detallados y concretos por qué la esclavitud de africanos es ilegítima e ilegal y por qué son responsables todas las partes que han participado, se han beneficiado o no han hecho nada por impedir que continúe.

En resumen, según De Jaca y De Moirans, los esclavos deben ser compensados económicamente calculando 1) lo que habían podido heredar de sus antepasados; 2) lo que se habían podido enriquecer si no hubieran sido esclavizados; 3) el tiempo perdido en servidumbre; 4) el trabajo hecho de manera gratuita y forzada; 5) los daños físicos y morales que sufrieron y 6) "todo aquello en lo que hubieran sido hechos más ricos los amos de los esclavos"[56].

Sin embargo, son conscientes de que el daño es tan extenso que la restitución se hace imposible: "No son pocos, Más aún, son tantos a partir del tiempo en que son exportados africanos a las Indias, que ni las Indias, ni España serían suficientes para la restitución de los trabajos, de los frutos y los daños que se han seguido o de una libertad injustamente usurpada, tanto en los bienes de fortuna como en los bienes corporales y demás"[57]. Por lo

---

[55] Ibíd., pp. 280-289.

[56] Ibíd., pp. 278-287.

[57] De Moirans repite esta afirmación en varias partes del texto. Ibíd., pp. 284-287.

tanto, De Moirans ofrece una posible salida: "Sugeriré algún remedio facilísimo para que no parezca que arrojo a los cristianos a la desesperación [...] que no se den los europeos ser dispensados de la restitución por el hecho de que los africanos han muerto y que no tienen herederos o hijos, o que no los conocen [...] siempre están obligados a restituir". La solución que da De Moirans, siguiendo a Santo Tomás, es que en caso de ser conocida la víctima, se le debe restituir a ella, a sus herederos y descendientes. Pero en caso de no estar viva, o de no conocerse su familia, entonces *todos* los dineros y bienes mal habidos deben darse a los pobres, "porque son frutos de iniquidad y porque están obligados bajo pena de condenación eterna"[58]. Sin embargo, en un gesto de desesperación, De Moirans vuelve a una solución imposible, pero la única que él ve como medianamente justa:

> La libertad es de orden superior a todos los bienes del mundo, por consiguiente hay que hacer la reparación económica aun con la destrucción de todas las Indias, de España y de Francia [...] los trabajos de ellos son precio de sangre y los europeos se han enriquecido por la sangre de ellos, por consiguiente están obligados a restituir los trabajos aun con daño a todos sus bienes [...] según la regla de Derecho: "Nadie debe enriquecerse con injurias o daño a otro" vinieron desnudos a las Indias, que vuelvan desnudos a España[59].

De Moirans y De Jaca concluyen que la tragedia de la esclavitud no se basa en un error de interpretación ni en la inocente aceptación de una *justa causa*, sino en la sordera y ceguera intencional de todos los que participaron en algún aspecto del comercio, ya sea como vendedores o como receptores de esclavos. Señalan repetidamente que existen suficientes argumentos teológicos y jurídicos en contra del comercio humano como para que fuera rechazado por todos y que, por tanto, la única deducción posible es que todos han actuado de mala fe o, como mínimo, que tanta injusticia ha cegado a quienes podrían de otra manera haber denunciado e impedido la continuidad de un comercio que los estaba condenando al pecado eterno. Pero también discuten que aun asumiendo la teoría de la *justa causa* aristotélica, era ampliamente conocido que –en el caso de la esclavización

[58] Ibid., p. 288.
[59] Ibid., p. 297.

de africanos para traerlos a las Indias–, no se aplicaba *justa causa* alguna. De Jaca escribe: "Si los doctores, teólogos, confesores, religiosos no hubieran sido perros mudos en las Indias, no se hubiera desarrollado tan enormemente y sin remedio la inequidad y la injusticia"[60].

A pesar de que el atrevimiento de De Jaca y De Moirans es realmente extraordinario, sus textos actualizan y afirman una serie de suposiciones que ya habían sido formuladas de manera implícita o explícita anteriormente. Como se dijo, la idea de la injusticia de la esclavitud no debe pensarse sólo de manera lineal y como producto del liberalismo del siglo XIX, sino que tiene una historia más complicada. Quizás no deba sorprender tanto lo excepcional de los documentos de De Jaca y De Moirans, sino más bien el porqué no se conocen otros textos que hubieran formulado de manera tan sistemática la oposición a la esclavitud como lo hicieron estos dos en su momento. De seguro que cuanto más se escarbe en archivos coloniales, más compleja y completa irá surgiendo la imagen de las pugnas tempranas en torno al comercio de esclavos.

Vale la pena preguntar por qué no prosperó esta rica serie de críticas jurídicas y teológicas y se terminó olvidando el fértil debate en torno a la esclavitud de los siglos XVI y XVII. No se puede asumir simplemente que estas voces eran demasiado marginales, ya que sus textos circulaban ampliamente, como lo demuestran los lectores más tardíos, De Jaca y De Moirans, quienes conocían la literatura existente al respecto. También es relevante que durante el siglo XVII capuchinos, jesuitas, dominicos y hasta arzobispos continuaron enviando cartas de protesta sobre la esclavitud a la Congregación de la doctrina de la Fe en Roma[61]. Por lo tanto, ya para finales del siglo XVII existía suficiente debate jurídico y teológico para que se fuera consolidando una oposición intelectual más sólida contra la esclavitud.

Toda esta "nueva" información sugiere que se debe replantear el tema de la ilegalidad/legalidad de la esclavitud. ¿Serían tan peligrosos esos documentos para que causaran la desestabilización del sistema colonial? Y si es así,

---

[60] Ibíd.

[61] H. Thomas, *op. cit.*, p. 148.

¿por qué aún hoy se sabe poco de textos tan importantes como los de De Jaca y De Moirans? ¿Qué podría suceder si el tema de las reparaciones se hubiera tomado en serio, aun en el siglo XIX, casi doscientos años después de la propuesta de De Jaca y De Moirans cuando ocurre la abolición de la esclavitud? Estas preguntas quedan abiertas ante la imposibilidad de su respuesta. Sin embargo, parece importante resaltar la relevancia que tienen estos antiguos textos en la actualidad, cuando se reconoce la penosa situación de pobreza y abandono en la que todavía viven muchas comunidades afrodescendientes en América del Sur, Centroamérica y el Caribe cuando el tema de las *reparaciones* está siendo discutido y debatido de nuevo.

Bibliografía

Ackrill, J. L. (ed.), *A New Aristotle Reader*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

Alonso y Sanjurjo, Eugenio, *Apuntes sobre los proyectos de abolición de la esclavitud en las islas de Cuba y Puerto Rico,* Madrid, Imprenta de la Biblioteca de Instrucción y Recreo, 1874.

Archives de la Martinique, *Droits de l'homme et abolition de l'esclavage: exposition*, Martinique, Archives departementales de la Martinique, 1998.

Baronov, David, *The Abolition of Slavery in Brazil: the "Liberation" of Africans through the Emancipation of Capital. Contributions in Latin American Studies*, Westport, Greenwood Press, 2000.

Benachir, Bouazza, *Negritudes du Maroc et du Maghreb: servitude, cultures a possession et transtherapies. Collection histoire et perspectives mediterraneennes*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Beuchot, Maurice, "Tomás de Mercado y la cuestión de la esclavitud de los africanos", en *Revista de Filosofía*, 1992, pp. 342-350.

Blanchard, Peter, *Slavery and Abolition in Early Republican Peru*, Wilmington, SR Books, 1992.

Bush, M. L., *Servitude in Modern Times. Themes in History*, Cambridge, Malden, Polity Press, 2000.

Carreras, Julio Ángel, *Esclavitud, abolición y racismo. Ediciones jurídicas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1985.

Castellanos, Jorge, *La abolición de la esclavitud en Popayán, 1832-1852*, Cali, Colombia, Departamento de Publicaciones, 1980.

Cortés López, José Luis, *Los orígenes de la esclavitud negra en España*, Madrid, Universidad de Salamanca, 1986.

De Albornoz, Bartolomé, "Obras escogidas de filósofos", Adolfo de Castro (ed.), Madrid, 1953 (1573).

De Jaca, Francisco José, "Resolución sobre la libertad de los africanos y sus originarios en el estado de paganos y después ya cristianos", en López García, José Tomas (ed.), *Dos defensores de los esclavos africanos en el siglo XVII (Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans)*, Caracas, Editorial Arte, 1982.

De Mercado, Tomás, *Suma de tratos y contratos*, Nicolás Sánchez-Albornoz (ed.), Madrid, Fábrica Nacional de Moneda y Timbre, 1977.

De Moirans, Epifanio, "Siervos libres o la justa defensa de la libertad natural de los esclavos", en López García, José Tomás (ed.), *Dos defensores de los esclavos africanos en el siglo XVII (Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans)*, Caracas, Editorial Arte, 1982.

Demócrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, 1547, México, D. F., 1941.

Dorigny, Marcel y Bernard Gainot, *La Societé des amis des Noirs, 1788-1799: contribution a l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Paris, Editions Unesco, 1998.

Fage, J. D., "African Societies and the Atlantic Slave Trade", ensayo presentado en la conferencia pública dictada en la Facultad de Artes, octubre 13 de 1987, Birmingham.

Falola, Toyin y Paul E. Lovejoy (eds.), *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective, African Modernization and Development Series*, Boulder, Westview Press, 1994.

Feliu Cruz, Guillermo, *La abolición de la esclavitud en Chile: estudio histórico y social*, 2a. ed., Colección Imagen de Chile, Cormorán, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1973.

Friede, Juan, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios*, Popayán, Colombia, Editorial Universidad, 1961.

García Añoveros, Jesús María, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los africanos africanos*, Vol. VI, *Corpus Hispanorum de Pace*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, 2000.

Georgel, Chantal, Françoise Verges y Alain Vivien, *L'abolition de l'esclavage: un combat pour les droits de l'homme*, Bruxelles, Editions Complexe, 1998.

Hanke, Lewis, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, editado por The American Historical Association, 2a. ed., Boston, Little Brown and Company, 1965.

Human Rights Watch, *A Modern Form of Slavery: Trafficking of Burmese Women and Girls into Brothels in Thailand*, Dorothy Q. Thomas (ed.), New York, Human Rights Watch, 1993.

Instituto Colombiano de Antropología, Consejería Presidencial para la Defensa y Protección y Promoción de los Derechos Humanos, Colombia, *Diversidad es riqueza: ensayos sobre la realidad colombiana*, 1a. ed., Santafé de Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Consejería Presidencial para los Derechos Humanos, 1992.

Klein, Martin A., *Breaking the Chains: Slavery, Bondage and Emancipation in Modern Africa and Asia*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993.

Klein, Martin A., *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, Vol. 94, *African Studies Series*, New York, Cambridge University Press, 1998.

Koskenniemi, Martti, "Early Scholarship", en *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument*, Helsinki, Finnish Lawyer's Publishing Company, 1989.

Larson, Pier Martin, *History and Memory in the Age of Enslavement: becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822*, *Social History of Africa*, Portsmouth, NH, Heinemann, 2000.

Lombardi, John V., *The Decline and Abolition of Negro Slavery in Venezuela, 1820-1854*, Vol. 7, Westport, Greenwood Pub. Corp, 1971.

López García, José Tomás, *Dos defensores de los esclavos africanos en el siglo XVII (Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans)*, Caracas, Editorial Arte, 1982.

Lovejoy, Paul E., *Transformations in Slavery: a History of Slavery in Africa*, 2nd ed., *African studies series*, 36, Cambridge, UK, New York, Cambridge University Press, 2000.

Martín Casares, Aurelia, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI: género, raza y religión*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2000.

Meillassoux, Claude (ed.), *L'esclavage en Afrique précolonial*, Paris, Maspero, 1975.

Miers, Suzanne y Martin A. Klein, *Slavery and Colonial Rule in Africa. Studies in Slave and Post-slave Societies and Cultures*, London, Portland, OR, Frank Cass, 1999.

Miura, Toru y John Edward Philips, "Slave Elites in the Middle East and Africa: a Comparative Study", conferencia presentada en *The Slave Elites Workshop*, organizado por el Proyecto de Estudios en el Área Islámica, London, New York, 1998.

Molina, Luis de, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, traducción de Manuel Fraga Iribarne, Madrid, J. L. Cosano, 1941.

Oliveira, Fernão de, *Arte da guerra do mar de Fernando Oliveira, 1555*, Henrique Quirino da Fonseca y Alfredo Botelho de Sousa (eds.), Lisboa, Arquivo Histórico da Marinha, 1937.

Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, 3rd ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death: a Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

Pelfort, Jorge, *Abolición de la esclavitud en el Uruguay: 150 años*, Colección Testimonios, Montevideo, Uruguay, Ediciones de la Plaza, 1996.

Pérez Fernández, Isacio, *Fray Bartolomé de las Casas, O.P. De defensor de los indios a defensor de los africanos: su intervención en los orígenes de la deportación de esclavos africanos a América y su denuncia de la previa esclavización en África*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995.

Pérez-Cisneros, Enrique, *La abolición de la esclavitud en Cuba*, 1a. ed., [S.l.: s.n.], 1987.

Pougoue, Paul-Gérard, *Formes contemporaines d'esclavage*, Vol. 2, *Cahier africain des droits de l'homme*, Yaounde, Cameroun, Association pour la promotion des droits de l'homme en Afrique centrale, 1999.

Rebello, Fernão, "De paracludiis iustitiae", en *De obligationibus Iustitiae, Religionis et Charitatis*, Venetiis, Iacobum de Franciscis, 1610.

Ribeiro Zeron, Carlos Alberto de Moura, "La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justification d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIième-XVIIième siècles)", École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1998.

Robertson, Claire C. y Martin A. Klein, *Women and Slavery in Africa*, Portsmouth, NH, Heinemann, 1997.

Rondón Márquez, Rafael Ángel, *La esclavitud en Venezuela: el proceso de su abolición y las personalidades de sus decisivos propulsores, José Gregorio Monagas y Simón Planas*, Caracas, Tipografía Garido, 1954.

Rudebusch, George, *Socrates, Pleasure and Value*, New York, Oxford University Press, 1999.

Ruiz Belvis, Segundo, José J. Acosta y Francisco Mariano Quiñones, *Proyecto para la abolición de la esclavitud en Puerto Rico*, 2a. ed., Río Piedras, Editorial Edil, 1978.

Sánchez-Albornoz, Nicolás, "Tomás de Mercado, entre la tradición escolástica y la práctica económica del siglo de oro", en Nicolás Sánchez-Albornoz (ed.), *Suma de tratos y contratos*, Madrid, Fábrica Nacional de Moneda y Timbre, 1977.

Sarat, Austin, Thomas R. Kearns y Morton J. Horwitz (eds.), *Legal Rights: Historical and Philosophical Perspectives. The Amherst Series in Law, Jurisprudence, and Social Thought*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

Schoelcher, Victor, *Des colonies françaises: abolition immediate de l'esclavage*, Paris, Editions du C.T.H.S., 1998.

Tavara, Santiago, *Abolición de la esclavitud en el Perú*, Lima, Imprenta del Comercio, 1855.

Thomas, Gordon, *Enslaved: an Investigation into Modern-day Slavery*, London, New York, Bantam Press, 1990.
Thomas, Hugh, *The Slave Trade: the History of the Atlantic Slave Trade, 1440-1870*, London, Picador, 1997.
Thornton, John Kelly, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, 2nd ed., Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1998.
Torres, Dominique, *Esclaves: 200 millions d'esclaves aujourd'hui*, Paris, Phebus, 1996.
Vainfas, Ronaldo, "Deus contra Palmares: representações senhoriais e idéias jesuíticas", en João José Dos Reis and Flavios dos Santos Gomes (eds.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
Vila Vilar, Enriqueta (ed.), *Un tratado sobre la esclavitud: De instuaranda aethiopum salute*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
Wade, Peter, *Race and Ethnicity in Latin America. Critical Studies on Latin America*, London, Chicago, Pluto Press, 1997.
Zavala, Silvio, *Por la senda hispana de la libertad*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.
Zeron, Carlos Alberto, *Les Jésuites et le commerce d'esclaves entre le Brésil et l'Angola à la fin du XVIe siècle*, http://www.ceveh.com.br/biblioteca/artigos/ca-f-a-jesuites.html#fnB18

memoria de la esclavitud
Y POLÉMICA SOBRE LAS REPARACIONES*

Martin Kalulambi
Traducción de Juanita Salamanca

El candente tema de las *reparaciones* vuelve a colocarse en el debate internacional a raíz de la Conferencia de Durban (Sudáfrica, 31 de agosto a 7 de septiembre de 2001), que debía ser un espacio de reflexión, y la ocasión para dar una mirada restrospectiva a la historia, a los traumatismos del pasado (trata, esclavitud, colonización) y a sus efectos en los problemas del presente (racismo, discriminación, xenofobia, desigualdades sociales) resultó en laxitud y frustración. El boicot de los Estados Unidos y las reticencias de los países europeos para comprometerse firmemente en una lógica de *reparaciones* desilusionaron a los africanos y afrodescendientes que esperaban ver curadas, o por lo menos reparadas, las heridas del pasado.

Las voces de la sociedad civil, con más fuerza que antes, no cesan de denunciar por todas partes las transformaciones de la trata y de la esclavitud que, a falta de algo mejor, se pueden designar con el vocablo de "crimen huérfano". De las Américas a África, pasando por Europa, las referencias a este pasado trágico se multiplican en diversos hechos y en discursos intelectuales y políticos. Ellas entrecruzan los discursos de la memoria de la trata, de la esclavitud y la colonización, así como su olvido y la delicada y controvertida pregunta sobre eventuales indemnizaciones. Todas estas iniciativas, tomadas individual o colectivamente, son huellas de la "ruta del esclavo" y de las transformaciones del presente, y deben ser leídas como la sumatoria que conviene, expresamente, buscar en forma colectiva.

---

*Título original: *Mémoire de l'esclavage et polémique sur les réparations.*

A partir de esta puesta en perspectiva, quisiera dar lugar aquí a dos ideas centrales. La primera afirma que la historia de la trata, de la esclavitud y de la colonización ha dejado un recuerdo dentro del movimiento general de la Historia universal que no puede ser negado. Es un recuerdo global del crimen, de la irracionalidad y del desposeimiento que comenzó hace mucho tiempo y que dura hasta nuestros días. La segunda idea sostiene la tesis según la cual el discurso de las *reparaciones*, hoy más fuerte que ayer, habita los imaginarios de las naciones tradicionalmente implicadas en esta historia. Este discurso cuestiona la modernidad de nuestras sociedades actuales y sus valores, a la vez que revela la línea de incomprensión entre el Norte y el Sur en lo que parece (¿ya?) una guerra fría más importante.

Recuerdo del "crimen huérfano" ... y el trabajo de reminiscencia

Desde la óptica de la producción intelectual sobre los fenómenos de la trata y de la esclavitud, una evidencia testificada hoy día es que la historia de estos fenómenos es compleja. Pero el lugar de esta historia, que ha dejado huellas variables tanto en los descendientes de los verdugos como en los de las víctimas, no parece tan evidente en la memoria historiográfica y en la historia de la memoria. La memoria historiográfica, que entiendo aquí como *construcción y explicación crítica del pasado*, es un ejercicio de narración, un proceso de conocimiento siempre problemático e incompleto de lo que ya no es. Quisiera, sin detenerme en el tema, abrir rápidamente un paréntesis sobre este aspecto, subrayando que durante mucho tiempo y en casi todos los países europeos, americanos y asiáticos, la trayectoria histórica de las víctimas de la trata y de la esclavitud no ha sido objeto de una reconstrucción crítica desde la historiografía, de igual manera que no ha constituido un tema de interés en los programas y los manuales escolares de historia. "¿Tiene usted ejemplos?", estarían ustedes tentados a preguntarme. Yo diría sí, e incluso varios[1]. Pero estas políticas sistemáticas de

[1] A título explicativo: en los Estados Unidos, a pesar del interés mostrado por los estudios africanos en los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, fue necesario esperar las crisis de los años de 1960 para que el Movimiento de los Negros americanos, que reivindicaba la igualdad de los derechos de los afrodescendientes, desembocara en tener en cuenta la historia de la esclavitud y de los afrodescendientes. En

olvido han visto hoy algunos avances, en el sentido de una historia abierta, como atestigua, por ejemplo, el caso de los Estados Unidos. La apertura de los programas de Historia sobre este olvido, recientemente puestos en marcha o en trance de ejecución en los países americanos, indican que hay una Historia en proceso de ser construida sobre el vacío del pensamiento intelectual de antes. Esta Historia reposará –entre otras cosas– en la adquisición de un saber destinado a develar la contribución de todos en la marcha de la historia local, en la incesante reinvención de las identidades que movilizan los pueblos y los grupos sociales, para que cada uno por su lado se reencuentre en la marcha de la sociedad y, finalmente, en la necesidad de administrar y combatir los errores y las contradicciones del pasado con el fin de construir un *proyecto sensato*.

Las huellas de la memoria de la trata y de la esclavitud

Antes de focalizar mi reflexión sobre la memoria de la trata y de la esclavitud, quisiera clarificar un problema semántico y epistemológico ligado a estas dos nociones. La trata negrera es ciertamente el comercio de seres humanos, iniciado por los pueblos de Asia y de Europa, para reducir a los vendidos, es decir a los negros africanos, al estado de esclavos. La trata negrera y la esclavitud son dos términos que pueden prestarse a confusión, en la medida en que son indisolubles, se retroalimentan mutuamente y no pueden –en consecuencia– entenderse el uno sin el otro. Para ser más específico, la trata negrera –que se diferencia de la esclavitud antigua por su duración (aproximadamente 15 siglos), su carácter racial (el negro africano como arquetipo del esclavo) y su organización jurídica–

Canadá, la historia de la esclavitud es todavía un tabú para el público culto y para los establecimientos escolares, a pesar del esfuerzo que hacen algunos investigadores por el reconocimiento de la trayectoria histórica de los afrodescendientes. En América Latina, a duras penas en algunos países comienzan a pensar en la necesidad de la historia de los afrodescendientes para integrarla a las cátedras escolares. Lo mismo se dirá en los países europeos, antiguos esclavistas vueltos más tarde potencias colonizadoras (Francia, Bélgica, Holanda, Portugal, España), que guardaron un frío mutismo sobre el fenómeno de la esclavitud y sobre los efectos macabros de la colonización, mostrando únicamente sus beneficios. Lo mismo se dirá de los países del cercano Oriente y de Asia, que todavía no están preocupados por esta temática.

estaba acompañada de una ideología de justificación moral que no es otra que la construcción intelectual del racismo antiafricano, y no se debe al azar ni a la práctica de algunos comerciantes "bárbaros", pues estaba en el corazón de todo un sistema organizado por los Estados europeos y sus colonias en América; utilizaba progresos técnicos de la marina y estaba regida por reglas jurídico-financieras muy sofisticadas del mercado de la carne humana, que instauró –con el comercio triangular– la mundialización de la época.

Frente a casi quince siglos de estragos, es preciso dar la razón al historiador Jean Michel Deveau quien, en un libro reciente, escribió: "La trata negrera es la más grande tragedia de la historia humana por su amplitud y su duración"[2]. En sus numerosos y variados estudios, los historiadores y otros demógrafos compiten por contabilizar los millones de africanos arrancados al África entre los siglos VII y XIX, contando todas las formas de tratas. ¿Cuántos? Veinte, treinta, cincuenta millones de deportados, sin contar el número de personas muertas o desaparecidas[3]. Esos millones de africanos(as) fueron arrancados de su tierra natal, transportados a países extranjeros, sin idioma común, con una desproporción notable de sexo, repartidos entre amos al azar de las ventas, agobiados de trabajo y sin otra instrucción que la disciplina y los golpes. Estos millones de africanos y africanas reducidos al estado de individuos extraviados produjeron las ganancias del cercano Oriente, de Arabia y de la lejana Rusia[4], las del Caribe y –sobre todo– las de las Américas, donde hicieron fructificar las plantaciones que nutrieron la economía atlántica y la revolución industrial.

Así, la historia de la memoria de la trata y la esclavitud aparece hoy como el retorno del crimen olvidado que ubica a las víctimas de la esclavi-

---

[2] Jean-Michel Deveau, *La France aux temps des négriers*, Paris, France-Empire, 1994, p. 7.

[3] Para tener un panorama estadístico, ver François Renault y Serge Daget, *Les traites négrières en Afrique*, Paris, Karthala, 1985; Catherine Coquery-Vidrovitch, "Traite négrière et démographie", en *De la traite à l'esclavage du XVIIIe au XXe siècle*, Actas del coloquio internacional sobre la trata de los negros (Nantes), Paris, CRHMA et SFHOM, 1985, pp. 57-110; Elikia M'bokolo, "L'héritage africain de l'esclavage", en *Manière de voir, 51 Le Monde diplomatique*, Bimestriel Mai-Juin, 2000, pp. 80-84.

[4] Sobre este tema, véase las investigaciones recientes de Dieudonné Gnammankou, "La traite des Noirs en direction de la Russie", en *La chaîne et le lien*, Paris, Éditions de l'Unesco, 1998. Del mismo autor, *Histoire des Africains en Russie de 1670 à 1917* (por publicarse).

tud y de la colonización europea en la encrucijada de las exigencias: la de la *reconquista del derecho de duelo* que pasa por la clarificación y el reconocimiento del crimen, y la del *trabajo de memoria* ligado al perjuicio histórico causado y asumido. La memoria no es solamente huellas, sino recordar esos trazos: Jean-Pierre Vernant precisa que "su rol no es el de reconstituir el pasado abolido, de volver a representarlo sino, atravesando las fronteras de un efímero hoy, volver al presente lo que vive escondido detrás de las apariencias"[5]. La memoria no es todo el pasado: la parte que continúa viva.

> En los descendientes de los verdugos y de las víctimas que no conocieron los eventos es lo que la memoria ha querido conservar y es lo que los reporteros de la época han querido dejar a los comentarios de los historiadores y de los antropólogos ligados por las problemáticas y las hipótesis académicas que sirven, ya sea para ampliar los hechos o para subestimarlos en función de las orientaciones teóricas y a veces ideológicas[6].

Visto de esta manera, la memoria de la trata y de la esclavitud es un conjunto de informaciones acumuladas y grabadas, de configuraciones de ideas y de imágenes, de las humillaciones sufridas. Como quiera que sea, la parte que continúa viviendo es la saga de toda una raza, bestializada como lo muestran las fuertes imágenes de la célebre miniserie estadounidense *Raíces*. Esta saga no alcanza a recrear emociones patéticas como se ven hoy en día en los reportajes del recuerdo[7].

Los rasgos más relevantes de la herencia de la trata y de la esclavitud habrían sido el desalojo de la tierra natal, la explotación forzada de las

---

[5] Jean-Pierre Vernant, "Histoire de la mémoire et mémoire historienne", en Françoise Barret-Ducrocq (dir.), *Pourquoi se souvenir?*, Paris, Bernard Grasset, 1999, p. 24.

[6] Nassirou Bako-Arifari, "La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990", en Roger Botte (dir.), *L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale* (*Journal des africanistes*, Tome 70 – Fasc. 1-2), Paris, Société des Africanistes, 2001.

[7] *Raíces* es una miniserie americana filmada a partir del libro del afroamericano Alex Haley, *Raíces*, Nueva York, Garden City, 1976 (1st ed.), reeditada bajo el título *Roots: The Saga of an American Family*, New York, Gramercy Books, 2000. Los reportajes sobre los cuales se pregunta son los de la televisión francesa. Véase Reportajes Thalassa "Sur la route de l'esclavage" et "De l'esclavage à la liberté", abril de 1998.

víctimas, todas las formas de violencia: política, económica, física, sexual, etc. Según el historiador de Costa de Marfil, Harris Memel-Fôte, esta herencia constituye una "memoria vergonzosa", una memoria que recuerda la conciencia las humillaciones seguidas "como cautivo deportado, como mercancía vendida, como propiedad explotada bajo todos los aspectos"[8]. No quiero llevar muy lejos el comentario de Memel-Fôte, estimando que se trata de una memoria de la *violencia política* que testimonian hoy los archivos sobre las leyes de exclusión y de segregación; de una memoria de violencia *económica y social* que recuerda el trabajo forzado, las violaciones, etc. Rosa Amelia Plumelle-Uribe no cree exagerar cuando, evocando la historia, el racismo y el genocidio, describe esta herencia en términos de "ferocidad blanca y genocidas ocultos"[9]. No obstante, se trata de una memoria de la *resistencia* cuyos contornos implican las revueltas y las insurrecciones acaecidas en las Antillas (Haití), Brasil, Estados Unidos, etc., y de una memoria *heroica* que testimonian las iniciativas que los antiguos esclavos llevaron a cabo para contrarrestar la opresión, gracias a los espacios de negociación que pudieron arrancar o imponer a los esclavistas.

En África, la memoria de la trata recuerda el ultraje de la población negra por parte de la raza blanca y de sus cómplices negros locales. Es una memoria de una África debilitada, desestructurada, "inventada" por la colonización europea; es una memoria que tiene huellas de intrigas políticas fomentadas por los negreros para atizar los conflictos y que hoy "se manifiesta a través de una cierta cultura de desconfianza y de adiestramiento de verdaderas fronteras sociales"[10] entre los pueblos cómplices y los pueblos víctimas. De las tratas negreras a la colonización europea de los siglos XIX y XX –finalizada en los años de 1960, pero realmente activa en el imaginario social– hay una especie de sedimentación de la memoria alrededor del referente de servidumbre. La colonización europea trajo de nuevo en los hechos, desde el fin del siglo XIX,

---

[8] Harris Memel-Fotê, "La mémoire honteuse de la traite et de l'esclavage", en Françoise Barret-Ducrocq, *op cit.*, p. 190.

[9] Rosa A. Plumelle-Uribe, *La férocité blanche: des non-blancs aux non-aryens, génocides occultés de 1492 à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 334.

[10] Así lo ilustran los casos de Benín y de Togo. Sobre este tema, véanse Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, pp. 225 y ss., y Kodjo Koffi, "Note sur le thème de l'esclavage dans la politique togolaise", en Roger Botte, *op. cit.*, pp. 234 y ss.

no solamente las desigualdades entre las razas y los pueblos sino también las humillaciones y las violencias, según la lógica de la trata y de la esclavitud. Trabajo forzado, sevicias físicas, faenas, violaciones, leyes de segregación, relegaciones, etc., constituyeron el lote de castigos que guarda la memoria.

Hoy, la resonancia histórica de la memoria de las tratas negreras y de la esclavitud es particularmente fuerte, ya sea en sitios malditos que se volvieron "*lugares de memoria*": la isla de Gorée (Senegal), Ouidah (Benín), El Mina (Ghana), la isla de São Tomé (Golfo de Guinea), Loango (Congo-Angola), Port-Louis (isla Mauricio), Kilwa (Mozambique), islas de Zanzíbar y de Pemba (Tanzania), los puertos de Mombasa (Kenya), de Mogadiscio (Somalia), así como otras numerosas localidades en el interior del continente, que perpetúan la memoria de los crímenes y de las infamias cometidas en razón de una concepción racista del hombre. En estos "lugares de memoria", la resonancia de la tragedia se expresa en términos dolorosos por quienes están encargados de su preservación. Joseph Ndiaye, conservador de la Casa de los esclavos de Gorée recuerda que:

> La esclavitud fue un ejemplo lamentable e indignante de la influencia que la apatía de la ganancia tiene sobre el espíritu de aquellos que ceden a sus seducciones. Este santuario africano que es la Casa de los esclavos fue la capital del sufrimiento y de las lágrimas. Gorée, símbolo de la humillación del hombre negro, perdurará para la humanidad como un lugar importante de peregrinaje y recogimiento[11].

Faustin, guía en Ouidah, confiesa que:

> Regularmente vemos aquí gente explotar en sollozos. La persona que más me ha impresionado es una haitiana que buscaba sus orígenes. En un momento, en el transcurso del peregrinaje, tuvo la certeza que venía de aquí. Al llegar a la puerta del no retorno, sobre la playa, ella se acostó sobre la arena y se puso a llorar calladamente[12].

Estos *lugares de memoria* son los resultados de lo que Basil Davidson, en un libro reciente, llama "la maldición de Colón" (*the curse of Columbus*)

[11] Véase http://www.ifrance.com/goree. Citaciones 10, 35, 55.

[12] Testimonio presentado por Théophile Kouamouo, "Au départ de la route des esclaves", *Le Monde*, 10 de septiembre de 2001.

a propósito de los efectos perversos que tuvo sobre África el "descubrimiento" del navegante genovés[13]. En 1492 Cristóbal Colón llegó a La Española, creyendo haber desembarcado en la India y provocó por este descubrimiento un entusiasmo de los países de Europa que produjo lo que, haciendo variaciones sobre un tema de Calderón, el escritor mexicano Octavio Paz llama "El gran teatro del inmundo". No se terminará jamás de hacer el recuento de la gesta del navegante genovés, lo mismo que la de los mercaderes árabes que destruyeron las bases comunitarias de África. El balance es justamente, entre otros, este pasado que no pasa para los afrodescendientes y los africanos que quieren portar el duelo de su memoria ultrajada. Es ese pasado todavía presente que alienta a los descendientes de los amos que quieren "saber lo que realmente fue la colonización africana"[14]. Es este pasado el que a pesar, o más bien a causa de sus errores, junta hoy a diversos actores a remontar "la ruta del esclavo" y del colonialismo, a hacer lo que no ha sido hecho, es decir, "el trabajo de memoria".

El trabajo de memoria

Me sorprendo al constatar que de aquí en adelante "el trabajo de memoria", concepto tomado de Freud por Paul Ricoeur (que lo entiende como una manera de hacer lo que no está hecho), es emprendido para que

---

[13] Basil Davidson, *The Search for Africa: History, Culture, Politics*, New York, 1994, pp. 334-342.

[14] En el coloquio de la Asociación Canadiense de Estudios Africanos, *Entre los demonios del pasado y las promesas del futuro*, 27-30 de mayo de 2001, dos jóvenes belgas, Patrick Cloose y Virginie Jortay, ambos menores de cuarenta años, señalaron que jamás habían oído hablar de los horrores de la colonización leopoldina y belga en el transcurso de su formación. Las lecturas extraescolares hicieron frente al horror, lo que llevó a Patrick a crear una página web www.cobelco.org (presentada en el coloquio) que busca conocer la otra cara de la moneda del pasado colonial belga, y a Virginie a que se lanzara en el teatro, que la llevó al Congo, antigua colonia belga. Con un video documental, Virginie presentó una ponencia titulada "Bruxelles, ville d'Afrique d'Antoine Pickels, Annick de Ville et Virginie Jortay: une visite guidée théâtrale sur les traces de la colonisation belge", Groupe Kuru de Bruxelles. De igual manera, un artículo bien documentado ubica esta temática, explorando el mutismo de libros escolares franceses. Ver Maschino Maurice, "La mémoire expurgée de manuels scolaires", *Manière de voir, No 58-Le Monde diplomatique*, Juillet-Août, 2001, pp. 29-26.

los recuerdos de los crímenes de la trata de la esclavitud (así como también los de la colonización europea) no desaparezcan. Este trabajo es efectuado por diversos actores (instituciones políticas, diversas asociaciones, medios intelectuales y periodísticos, etc.) que multiplican en la organización del tiempo y del espacio los signos destinados a recordar la herencia de la trata y de la esclavitud, pero también de la colonización. Dentro de la organización del tiempo, basta recordar, entre las conmemoraciones y las celebraciones de aniversarios, la resolución de la Unesco del 12 de noviembre de 1997, que proclamó el 23 de agosto como el día internacional del recuerdo de la trata negrera y de su abolición, invitando a los Estados miembros a dar toda la grandeza deseada para este día y a movilizar al conjunto de las comunidades educativa, científica, cultural, la juventud y, en general, la sociedad civil. Dentro de la organización del espacio físico son incontables las ciudades o los museos, los monumentos y otros edificios erigidos en memoria de las víctimas de la esclavitud. El museo del Nuevo Mundo de la Rochelle, el monumento erigido en memoria de las víctimas de la esclavitud en Nantes, la Galería de la Trata Atlántica en Liverpool, las placas de las calles dedicadas a honrar la memoria de los héroes de la descolonización, etc., son otros tantos "lugares de memoria" según la feliz expresión inventada por Pierre Nora. El trabajo de memoria es también esta relectura de la historia que tiende a rendir homenaje a los deportados de la trata, a ciertas etnias africanas y a ciertos personajes africanos que se resistieron armados a la implantación del comercio triangular; es también esta relectura de la historia que tiende a rehabilitar a los abolicionistas negros y blancos cuya memoria no ha sido suficientemente recordada: Toussaint Louverture, Jean Jacques Dessalines, Delgrès, Nat Turner, John Brown, Abraham Lincoln, Victor Schoelecher.

Pero lo más sorprendente es la fuerte ocupación del espacio intelectual y mediático por los actores sociales. La elite intelectual organiza cada año coloquios sobre el tema de la esclavitud para comprender los actos y los resultados, para restablecer los hechos y enriquecer la memoria colectiva. Los periodistas se dedican a realizar innumerables reportajes cuya razón de ser es garantizar la transmisión de la memoria[15]. Los artistas se entregan a

[15] Ver nota 7.

exposiciones que reproducen el odioso sistema colonial y el combate en favor de la descolonización. Decenas –por no decir centenas– de páginas web, francófonas, anglófonas, portuguesas e hispanohablantes exploran los arcanos del terrible sistema esclavista, organizando recuerdos reales o inventados. Pierre Nora no se equivocó al anunciar que "la memoria [...] llevada por grupos vivientes está en permanente evolución, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia, inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerables a todas las utilizaciones y manipulaciones"[16].

Me arriesgo a sugerir que el enclave memorial e historiográfico de esta ocupación del espacio hace que asistamos a manipulaciones interesadas de la memoria por los grupos y asociaciones que piensan defender la memoria de los esclavos, el honor de sus descendientes y de los africanos expoliados. No podríamos reprochar a nadie la instrumentalización, no solamente porque todos la practican sino porque también es legítimo que el pasado sirva al presente. Los individuos, como los grupos, tienen necesidad de conocer su pasado porque la identidad depende de ello: recordar un conjunto de explotaciones y persecuciones del pasado que permita identificarlos. El "trabajo de memoria" no será moralmente justificado si la referencia al pasado alimenta todo el deseo de venganza o de revancha, o si permite simplemente adquirir privilegios. Dejo aquí la discusión sobre la memoria de la esclavitud valiéndome de esta idea de Paul Ricoeur para pasar al siguiente punto: "El mensaje de la historia a la memoria, del historiador al hombre de memoria, es el de agregar al trabajo de memoria no el duelo de lo que ya no es sino la *deuda* relativa a lo que fue"[17].

El discurso sobre las *reparaciones*... y su polémica multiforme

Marc Angenot dijo un día que "todo discurso social (lo que se dice en un estado de sociedad) tenía como origen un escándalo"[18]. Yo no diría

[16] Nora Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire* (Tome 1), Paris, Gallimard, 1984, p. xix.

[17] Paul Ricoeurl, "Définition de la mémoire d'un point de vue philosophique", en Françoise Barret-Ducrocq, *op. cit.*, 1999 p. 28.

[18] Palabras de su ponencia al congreso organizado en su honor. Association Canadienne Française pour l'Avancement de la Science (ACFAS), Université McGill, Montréal, mai 1996.

que la polémica que provocan, por ejemplo, los conflictos intrafamiliares constituya un escándalo en el mismo plano que la cuestión de la Trata y la esclavitud. El discurso actual sobre las *reparaciones* con las diversas formulaciones en América, Europa y África, habría podido permanecer letra muerta si no hubiera producido un escándalo que ha desconocido (ignorado) el valor de la vida humana. Se sabe que la idea de reclamar las indemnizaciones no es nueva y que diversas voces se han alzado desde hace decenios, léase siglos, sin que ellas impliquen una movilización internacional. Dentro del marco de los Estados, algunas iniciativas y sus resultados reposan sobre el principio de la reparación del perjuicio histórico de la esclavitud. Traigo como ejemplos el discurso de los elegidos negros de Guadalupe a comienzos del siglo XX y sus tentativas de activar la "ideología de la reparación al hecho de la explotación y de la opresión"[19]. En Estados Unidos, la presión del Movimiento Afro-americano para los Derechos Cívicos abrió los privilegios de la discriminación positiva (*affirmative action*). Más recientemente, en Colombia, las demandas constantes de los movimientos sociales afrocolombianos han sido satisfechas por las disposiciones de la Constitución de 1991 y la Ley 70 de 1993, que reconoce a los afrocolombianos derechos específicos, sobre todo territoriales.

¿Qué quieren los afrodescendientes y los africanos?

La búsqueda de las *reparaciones* por los perjuicios causados por la trata y la esclavitud aparece hoy a la orden del día casi en todo el mundo movilizando a la población "de abajo", a los intelectuales, a las personas notables, a los políticos, etc., que se la apropian con respuestas tan variadas como las formas y las profundidades de las cicatrices que marcan su historia social. Para ilustrar mi propósito, me contentaré con mencionar aquí tres ejemplos recientes que evidencian la amplitud del debate, como es visto por la gente "de abajo".

Primer ejemplo: la declaración de los antillanos de Francia, sección de París, agrupados en una asociación denominada Círculo Frantz Fanon.

[19] Serge Mam Lam Fouck, "Les sociétés créoles des départements français d'Amérique et le fait esclavagiste: une laborieuse reconnaissance", en Roger Botte, *op. cit.*, pp. 151 y ss.

Esta declaración fue hecha algunos meses después de que la diputada socialista de Guyana, señora Christiane Taubira-Delannon, presentó a la Asamblea Nacional francesa un proyecto de ley tendiente a reconocer la trata y la esclavitud como "crímenes contra la humanidad".

> Nuestra posición es evidentemente la de declarar que es deber de los Estados que se enriquecieron con la esclavitud, el de aportar una compensación a aquellos que se empobrecieron debido a ella [...], que el reconocimiento del crimen sea compensado con la condonación de la deuda de los países africanos y de los países latinoamericanos, incluido el Caribe [...]. Debe hacerse mención especial al escandaloso caso de Haití, que fue obligado a abonar al Tesoro francés –durante más de un siglo (sic)[20] – indemnizaciones colosales como precio de su libertad, agregadas al precio de la sangre derramada y que se cuentan dentro de las causas esenciales de su perpetuo estado de miseria. El principal legado de la trata negrera en las Antillas (habiendo sido) el de la monopolización de las tierras y de las paradas del comercio trasatlántico por una casta directamente descendiente del imperio esclavista ("los Békés") y que continúa viviendo según los esquemas de segregación y de acaparamiento estrictamente colonial, la reivindicación de una reparación debe comprender la de una redistribución de los medios de producción y de intercambio, al interior de todas las naciones caribeñas involucradas. Creemos también que es urgente suprimir allí las barreras sociales de otras épocas, inducidas por la persistencia del espíritu de casta[21].

El segundo ejemplo es tomado de los hechos de la cotidianidad de los africano-americanos, como se denominan desde hace algunas décadas, en Estados Unidos. El discurso sobre las *reparaciones* va en la línea de reivindicaciones de los grupos marginales y otras organizaciones bien establecidas que reclaman una indemnización para los africano-americanos por los años de

---

[20] Sobre este tema de indemnizaciones y sus consecuencias, véase Suzy Castor, "Haïti: l'héritage de la révolution anti-esclavagiste dans l'évolution de l'État-nation", en Serge Chalons *et al.* (dir.), *De l'esclavage aux réparations*, Paris, Karthala, 2000, pp. 205 y ss.

[21] Círculo Frantz-Fanon, Sección de París, "Las víctimas de la esclavitud tienen derecho a la reparación", en *L'Humanité*, 8 de junio de 1999. Página web de L'Humanité: *http://www.humanite.presse.fr/journal/1999/1999-06/1999-06-08/1999-06-08-064.html*

esclavitud. Recuperado por los elegidos del Black Caucus (como el pastor negro demócrata, Jesse Jackson), este discurso causa furor y risa, aún con la agresividad. La escena tomada como ejemplo ocurrió en febrero de 2001 en Watts, el barrio populoso de Los Ángeles, célebre por sus revueltas raciales y reproduce muy bien lo que se dice en otros lugares de los Estados Unidos.

> "El reverendo Jackson tiene razón", comenta Mike, un joven músico con chaqueta de cuero, que vino a buscar trabajo en una asociación. "Los judíos, los japoneses, los mexicanos, los (amer)indios inclusive, todas esas minorías tuvieron el derecho a indemnizaciones. Ahora es nuestro turno. América hizo fortuna con la esclavitud y debe pagar" [...].
>
> "¿Y entonces? No es necesario regatear con eso", dice enérgicamente Timothy Watkins, responsable de una oficina de empleo para jóvenes. "Todos los negros de Estados Unidos son descendientes de esclavos. Por otra parte somos, sin duda, los únicos que vinimos a América por la fuerza. Y si América es tan rica hoy en día, es gracias a los esclavos. Y si hay trabajos como en las galeras en este país, todavía dominado por los blancos, es todavía una consecuencia de la esclavitud. Las mentalidades no han cambiado". Muy activos sobre el particular, los extremistas como Timothy Watkins van hasta reclamar la supresión del impuesto sobre las ganancias para los negros en señal de indemnización[22].

El tercer ejemplo se refiere a los discursos que se escuchan en diversos medios sociales en África frente a la pregunta de las *reparaciones*, a las dificultades del África actual y a la explotación de la que es objeto. Mark Weimberg, portavoz de Sangoco, la coordinación general de las ONG africanas que agrupa alrededor de cuatrocientas asociaciones, estima que África tiene el derecho de solicitar *reparaciones* a los países ricos que fueron colonizadores, precisando que:

> Hay dos clases de *reparaciones*: individuales y estructurales. Está por ejemplo el problema de la tierra; los negros que perdieron sus bienes deben ser indem-

[22] Alexandrine Bouilhet, "Los descendientes de los esclavos piden cuentas", en *Le Figaro*, 20 de enero de 2001, p. 3.

> nizados. Las *reparaciones* deben también tomar la forma de asistencia a los Estados que fueron víctimas de la trata o de la colonización, borrando la deuda, en primer lugar[23].

Estos testimonios, individuales o colectivos, están expresados por personas de la base, descendientes de los esclavos y los africanos, que viven el silencio y lo no dicho como una verdadera agresión. Es por eso que actúan por todos los flancos, para hacerse escuchar y para provocar un proceso moral y político. En sus espíritus, la exigencia de las *reparaciones* se convirtió en un misterio político y social en el que ellos creen. Se fundamenta sobre la conciencia que tienen de haber sido obligados a producir para los otros, de sentirse marginados en el mundo de hoy y de vivir el sufrimiento de un crimen que no fue reconocido ni calificado.

Cuando se mira de cerca el discurso de los africanos-americanos, se siente que está cargado de una *cólera colectiva*, e insiste y exige compensaciones financieras. Aunque resume muy bien la opinión de la mayoría de los africanos-americanos, este discurso está unido a otro que afirma a porfía que, para reparar los sufrimientos del pasado, es preciso, ante todo, poner término a la *inequidad socioeconómica* actual que es un avatar de la esclavitud. Así, Henri Curtis recalca: "Ninguna suma de dinero podrá jamás garantizarnos la justicia y la libertad social. La única manera de reparar nuestros sufrimientos es no dejándolo perdurar bajo otra forma, permitiendo a nuestros hijos ir a la universidad, beneficiarse con los servicios médicos y vivir dignamente"[24]. El discurso de los afroantillanos une su destino a una *repartición equitativa* de las riquezas y, al mismo tiempo, coincide con el de los africanos que, sin excluir las compensaciones financieras, insiste en el *reconocimiento del crimen*, el perdón de la deuda y la inserción en una economía mundializada cuyas reglas sean fijadas fuera de ella. Reúne igualmente el de los afrobrasileños que ven, como Benedita da

---

[23] Fabienne Pompey, "Las ONG surafricanas exigen indemnizaciones para el continente", en *Le Monde*, 3 de agosto de 2001.

[24] Palabras de Henri Curtis, interrogado por Natacha Saulnier, "Émotion et tensions à Harlem", en *L'Humanité*, 31 août 2001. Página web http://www.humanité.presse.fr/journal/jour.html

Silva[25], las *reparaciones* en términos de *acción afirmativa* , de medidas positivas en favor de los afrobrasileños: becas de estudio, acceso a empleos, programas de educación, etc., pero también en términos de reapropiación de los derechos culturales y de la historia individual y nacional.

Estos ejemplos muestran la complejidad de la pregunta por las *reparaciones* en sus dimensiones local, nacional e internacional. ¿Cómo reparar el crimen y las injusticias del pasado cuya cadena de responsabilidades es cada vez más difícil de establecer? ¿Cómo organizar la repartición y la reparación? ¿Quién debe cargar concretamente con la responsabilidad? ¿Los gobiernos, los contribuyentes o las empresas privadas que hayan sacado beneficio de los esclavos? ¿Es necesario girar ayudas a todos los afrodescendientes o solamente a aquellos que puedan probar que sus ancestros eran esclavos? ¿El dinero alcanzará a disminuir las inequidades escandalosas entre los herederos de los colonos y los descendientes de los esclavos? ¿Habrá solamente que eliminar la deuda de tal y tal país del Caribe o de América Latina, obligada anteriormente a hacer germinar el algodón francés, el café portugués, la caña de azúcar española? ¿Qué se puede proponer, a título de reparación, para sanar las heridas de África negra, explotada y oprimida por las potencias esclavistas que vivieron a crédito sobre sus espaldas?[26]. Esas preguntas permiten abrir el debate sobre las iniciativas políticas e intelectuales puestas en marcha en el curso del último decenio del siglo XX.

Sobre la larga ruta de las *reparaciones*

¿Qué ha sido de la idea de las *reparaciones* en los discursos políticos e intelectuales en el curso de la última década del siglo XX? Al comienzo de los años de 1990, la Organización de la Unidad Africana (OUA) –bau-

[25] Afrobrasileña, vicegobernadora del Estado de Río. Opinión expresada fuera de la conferencia de Durban y recogida por Colette Braeckman, "Les Afro-américains demandent justice", *Le Soir*, 5 septembre 2001.

[26] Para algunas de las preguntas aquí formuladas, me apoyo en el texto de Louis Sala-Molins, "Esclavage: le droit à réparations", en *L'Humanité*, 21 mars 2002. Página web http://www.humanite.presse.fr/journal/2000/2000-03/2000-03-21/2000-03-21-019.html

tizada hoy Unión Africana (UA)– creó la Comisión de *Reparaciones* y el Grupo de Personas Eminentes (GEP), cuya tarea es seguir el asunto. Del 27 al 29 de abril de 1993, la Comisión, el GEP y el gobierno federal de Nigeria organizaron en Abuja (Nigeria) la Primera Conferencia Panafricana sobre las *Reparaciones*. Esta conferencia fue sancionada por la Declaración de Abuja que, entre otras cosas, 1) llama a la comunidad internacional a reconocer que hay una única y gran deuda con los pueblos africanos que todavía no ha sido saldada: la deuda por las humillaciones y la explotación de que los africanos fueron víctimas durante los últimos cuatro siglos; 2) incita a los jefes de Estado y de gobierno de los países de África y la diáspora a poner en su sitio las comisiones nacionales encargadas de analizar el impacto negativo de la esclavitud, del colonialismo y del neocolonialismo sobre África y la diáspora africana[27]. El impacto de la Conferencia de Abuja indujo a una ampliación del debate sobre las *reparaciones* en los medios intelectuales y otros movimientos sociales. En Europa, en las Américas y en África, los políticos, los científicos y los actores sociales se apropiaron del debate sobre las *reparaciones* a la vez que degeneraron la pertinencia del concepto, buscándole una justificación moral, histórica y jurídica, así como las posibles vías para su realización. Un retorno sobre las reflexiones desarrolladas aquí y allá muestra que las cosas están lejos de ser simples, aun si parece dibujarse una convergencia de los puntos de vista. He aquí algunas ilustraciones.

El *Africa Reparations Movement* (Movimiento Africano para las *Reparaciones*), creado en Londres poco después de la conferencia de Abuja, organizó en Birmingham en 1994 un encuentro focalizado sobre la articulación de las reivindicaciones de las *reparaciones*. Para el ARM, las *reparaciones* pasan, entre otras cosas, por:

> Las *excusas* de parte de los antiguas potencias coloniales y de todas aquellas que estuvieron implicadas en la servidumbre de África y de los pueblos procedentes de ella; la *anulación* para todo el Tercer Mundo de la deuda externa y

[27] Dutley Thompson, "The Debt has not been Paid: the Account have not been Settled", en *African Studies Quaterly*, Vol. 2, Issue 4, 1998. Revista electrónica publicada por la Universidad de Florida, Centro de Estudios Africanos, página web http://web.africa.ufl.edu/asq/v2/v2i4.htm

> de los intereses acumulados; la *financiación* de la puesta en marcha de infraestructuras, de nuevas tecnologías para África, el Caribe y la diáspora africana; la *restitución* de todos los objetos de arte, culturales y religiosos[28].

En el mismo sentido, el encuentro de científicos y políticos en Binghamton (Universidad del Estado de Nueva York en Binghamton, 6 y 8 de noviembre, 1988) reafirmó la legitimidad de las *reparaciones*. Cuatro artículos sólidamente documentados reubican los antecedentes históricos en materia de *reparaciones*, sugieren las vías legales y políticas para llegar a ello –por ejemplo, la creación de un tribunal africano para la trata esclavista, y las acciones políticas de las asambleas legislativas nacionales– a la vez que colocan la cruzada de las *reparaciones* en el plan de asistencia para el desarrollo con la reconversión de ésta y el establecimiento de un "Plan Marshall" para los países africanos[29].

Como resultado de varios encuentros realizados en Martinica, el Comité de Deber de Memoria sintetiza que "el objetivo final sigue siendo que todas las naciones reconozcan la esclavitud y la trata atlántica y del Océano Índico como un crimen contra la humanidad". Consciente de que las *reparaciones*, cualesquiera sean ellas, no bastarán para resarcir el crimen cuyas consecuencias son incalculables, el Comité Deber de Memoria aboga también por "la reapropiación de la identidad cultural, el reconocimiento de los lugares de memoria, la reducción de las desigualdades sociales, el acceso a la tierra, la creación de espacios de expresión accesibles a todos, el establecimiento de una red de intercambios y de un banco de datos sobre estos temas, la liquidación de la deuda internacional, el respeto a la cultura y a la conservación del patrimonio..."[30]. Esta misma línea de pensamiento fue adoptada por los representantes africanos de los grupos políticos,

---

[28] Dorothy Kuya, "L'action du mouvement africain pour les réparations au Royaume-Uni", Serge Chalons *et al.* (dir.), *De l'esclavage aux réparations*, Paris, Karthala, 2000, p. 182.

[29] Refiere a los artículos de Todd Leedy, "The Reparations Debate: Issues and Ideas"; Ali Mazrui, "From Slave Ship to Space Ship: African between Marginalization and Globalization"; Ricardo René Laremont, "Political versus Legal Strategies for African Slaverly Reparations Movement", en Dutley Thompson, *op. cit.*

[30] Christian Jean-Étienne, "Conclusions et perspectives du Comité Devoir de mémoires", en Serge Chalons, *op. cit.*

cívicos e intelectuales reunidos en Dakar (Senegal) el 27 de junio del año 2000. Para ellos lo que importa, ante todo y sobre todo, es "hacer conocer y reconocer" los hechos y llevar a los antiguos países esclavistas y a los beneficiarios de este sistema a "reconocer solemnemente" los daños causados a África. La reivindicación de las compensaciones financieras está lejos de ser una vana pretensión pues, afirman ellos, "la ausencia de una indemnización financiera revelaría, pura y simplemente, una injusticia" porque ninguna tragedia puede igualar a la de la trata que es "la causa profunda del empobrecimiento de África"[31]. Así lo recalca la conferencia de Accra (27 a 30 de julio, año 2000): que "las dos partes implicadas en la esclavitud, África y Europa formulen conjuntamente un mecanismo para determinar el monto de la deuda existente con los países africanos, así como una propuesta de compromiso para la anulación de la deuda externa sobre la base de los recursos africanos saqueados"[32].

Estas diferentes reflexiones traducen las diversas versiones del concepto de reparación. La idea-fuerza es la culpabilidad que ciertamente no es transmisible, pero para la cual se trata de transferir la carga de la responsabilidad sobre los descendientes de los esclavistas de quienes se asume que recibieron los beneficios políticos, económicos e intelectuales de sus ancestros. Las formas que deben tomar las *reparaciones* son, ante todo, el reconocimiento solemne del crimen y la presentación de excusas, y luego la reducción de las desigualdades que sufren la diáspora africana, África y los otros países del Sur, juntamente con la anulación de la deuda y la transferencia de capital y de tecnología hacia los países del Sur, y finalmente la rehabilitación de su patrimonio de memoria cultural y étnica. La idea de una indemnización financiera a los eventuales beneficiarios individuales está minimizada, si no excluida, ya que tendría el significado de una transacción comercial.

Más allá de estas reflexiones, el tema de las *reparaciones* sigue siendo eminentemente político. La amplitud que ha tomado impone la cuestión

---

[31] Sackho Amadou Abdoul, "La bataille de Durban se prépare". Página web allafrica.com, 27 junio de 2001. http://fr.allafrica.com/stories/200106270201.html

[32] Panafrican News Agency, "Seconde conférence sur les réparations africaines à Accra". Página web allafrica.com, 29 julio de 2001. http://fr.allafrica.com/stories/200007290007.html

de saber si existe una verdadera voluntad de reparación por parte de los antiguos países esclavistas. Dentro de este espíritu, los países y gobiernos occidentales han adoptado actitudes diversas que van desde el mutismo hasta el acto político, pasando por el gesto simbólico. A título ilustrativo, el mutismo fue evidente en la Cámara de los Lores, la segunda cámara del Parlamento británico, donde en 1994 el debate sobre las *reparaciones* no fue seguido de actos concretos. Los remordimientos expresados por el presidente de los Estados Unidos, Bill Clinton, en la isla de Gorée (lugar de embarque de los esclavos) durante su visita a África en marzo de 1998, no son ni más ni menos que un gesto simbólico. La administración de George W. Bush, su sucesor, no ha manifestado hasta ahora su intención de ir más allá (mientras que ciertas empresas han reconocido su responsabilidad y presentado excusas) del mismo modo que no quiere analizar las exigencias de las asociaciones negras estadounidenses que desean oír hablar de un reconocimiento pleno y total de la esclavitud como crimen contra la humanidad. Por otra parte, la lucha emprendida desde febrero de 2001 por Christianne Tubira-Delannon, diputada de la Guayana ante la Asamblea Nacional francesa ha llevado a esta institución y al gobierno francés a realizar un acto político importante por la adopción de la Ley 2001-434 del 21 de mayo de 2001, en la que se reconocen la trata y la esclavitud como "crímenes contra la humanidad"[33]. Estas iniciativas simbólicas y políticas, prudentes, y mesuradas y muy discutidas en Occidente, no dejan ninguna duda en cuanto a la voluntad de éste de evitar todo compromiso en el amplio debate sobre la reparación, como lo han demostrado los tímidos acuerdos de la Conferencia de Durban.

---

[33] Es reciente la noción de crímenes contra la humanidad. Fue desarrollada por el Tribunal Internacional de Nuremberg siguiendo el acuerdo de Londres del 8 de agosto de 1945. El artículo 6 del estatuto define los crímenes contra la humanidad como: asesinato, exterminación, esclavización, deportación y cualquier otro acto inhumano en contra de las poblaciones civiles antes o durante la guerra; así mismo, las persecuciones por motivos políticos, sociales o religiosos, cuando estos actos o persecuciones han constituido una violación de derecho interno del país donde fueron perpetrados, cometidos después de todo crimen de la competencia del tribunal o ligado a este crimen. Esta definición del crimen contra la humanidad fue el fundamento sobre el cual fueron juzgados y condenados los responsables nazis, y está profundamente ligada al contexto que sirvió a la elaboración.

Controversia sobre el menú de Durban

La Conferencia de Durban, organizada del 31 de agosto al 7 de septiembre bajo la égida de las Naciones Unidas, tenía por objeto enfocar el racismo y todas sus transformaciones como la xenofobia, la intolerancia, etc. Había estado precedida por la conferencia de Ginebra (mayo de 2000) –prolongación de encuentros preliminares realizados en Dakar para África, en Teherán para Asia, en Santiago de Chile para América Latina y en Estrasburgo para Europa– la cual acabó en una divergencia de puntos de vista sobre el racismo milenario. La solicitud de las *reparaciones*, abiertamente reivindicada desde entonces por los afrodescendientes y por los países africanos apoyados por numerosas ONG, tuvo el efecto de un ladrillo en un charco. El propósito consiste en obtener, además de las excusas públicas, la *calificación* de la esclavitud, del colonialismo y del *apartheid* como crímenes contra la humanidad, así como el compromiso de rehabilitar a las víctimas de la esclavitud en sus derechos por medio de la creación de un fondo de compensación o de un plan de recuperación económica del país, o las dos medidas conjuntamente. Fue ésta la posición defendida por Zambia, país que ocupa la presidencia de la Unión africana, y por algunos países externos al continente, como Jamaica.

Al ser abordadas sobre el tema de la reparación, las delegaciones de los países occidentales no accedieron a la propuesta, ni sobre el fondo ni sobre la forma. Desplegaron el consenso existente en el seno del mundo occidental de reconocer, deplorar, lamentar e incluso condenar lo que sucedió en el pasado, pero sin presentar "excusas" ni asumir una responsabilidad financiera. Los problemas de semántica iban a enfrentar a los africanos y a los europeos alrededor de los términos "excusas", "lamentar" y "remordimientos" que se emplearían en relación con la trata y el colonialismo. Para los europeos, la principal preocupación residía en las aperturas que tales términos, incluidos en la declaración final, podrían provocar en materia de compensaciones financieras. El riesgo que temían era ver desencadenarse una serie de reclamos de todos los pueblos que habían sufrido la opresión europea y, en consecuencia, verse obligados a responder por hechos imputables a las colonizaciones llevadas a cabo por Europa. Habiéndose retirado de la Conferencia de Durban por cuenta de Israel –acusado de ejercer una política racista y

genocida hacia los palestinos, según declaraciones de las ONG–, Washington se eximía con este gesto de participar en este debate por temor de ver una serie interminable de demandas contra los Estados Unidos.

Los debates particularmente álgidos que rodearon este tema de la reparación dan la medida del resultado de la conferencia. El Acuerdo de Durban "reconoce que la esclavitud y especialmente la trata transatlántica [...] constituyen un crimen contra la humanidad, y que han debido ser siempre considerados como tal". En relación con el tan delicado punto de las "excusas", el texto retoma la fórmula siguiente: "La conferencia anota que ciertos Estados tomaron la iniciativa de expresar pesar o remordimiento, o de presentar excusas, y hace un llamado a todos aquellos que no contribuyeron a restablecer la dignidad de las víctimas para que encuentren formas adecuadas de hacerlo". En términos de programa de acción, la Conferencia "reconoce la necesidad de poner en marcha programas para el desarrollo de las sociedades (africanas víctimas de la esclavitud) y de la diáspora en el marco de una nueva colaboración fundada sobre un espíritu de solidaridad y de respeto mutuo"[34]. En resumen, la Conferencia de Durban reconoce la realidad de crímenes contra la humanidad, no prevé obligación de reparación, evita cuidadosamente presentar excusas en forma clara y debida, contentándose con hacer una recomendación en este sentido. Todos estos elementos permiten presagiar evoluciones inciertas que podrían explicarse por "lo no dicho en Durban", pero que sí sospecha el editorialista del diario francés *Le Monde*: "El Norte que difícilmente se desplazó para asistir (con sus delegaciones de funcionarios de rango inferior) susurra en dirección al Sur: sus regímenes no son tan limpios como para lanzarnos nuestro pasado (esclavitud o colonialismo) a las narices. Y el Sur sugiere en un suspiro: su pasado (el mismo) no los autoriza a darnos hoy lecciones de moral"[35].

Conclusión

El recorrido que acabo de efectuar ha tratado de exponer las huellas de la memoria de la trata, de la esclavitud y de la colonización, así como la

[34] "Les principaux point de la déclaration finale", en *Le Monde*, 10 septembre, 2001.
[35] "L'échec de Durban", en *Le Monde*, 5 septembre, 2001.

cruzada emprendida por África y su diáspora por los perjuicios sufridos. Las huellas son las de una memoria vergonzosa y ultrajada hecha de violencia política, económica y social, así como las de una memoria heroica que se enuncia por las resistencias atlánticas y del continente. El trabajo de memoria en curso, que cubre el tiempo y el espacio, se inscribe desde ahora en la historia universal. A pesar de las falaces justificaciones políticas, religiosas, jurídicas e intelectuales de la época, que justificaban la supremacía europea (occidental) y la bestialidad de lo que se llamaba la raza negra, los descendientes de los verdugos y de las víctimas están hoy de acuerdo en reconocer que la trata, la esclavitud y la colonización son crímenes contra la humanidad. Quien dice crimen dice culpable y responsabilidad en relación con este crimen y, por lo tanto, *reparaciones*. Pero, ¿mediante qué mecanismos? Es ahí donde se produce el *impasse*, llevando a las víctimas de la trata, de la esclavitud y del colonialismo a retomar para sí el comentario de Elie Wiesel: "El verdugo mata dos veces; la segunda vez por el silencio". Estas víctimas han obtenido el acto universal de calificación del crimen, pero les quedan otras luchas por librar. En el plano nacional, las diásporas africanas lucharán para lograr políticas nacionales públicas enfocadas en acciones que les permitan salir de la marginalización. En el plano internacional, los estados del Sur lucharán para obtener la anulación/condonación de la deuda externa y el otorgamiento incondicional de ayuda para el desarrollo, lo cual disminuiría las desigualdades entre el Norte y el Sur. Si la reparación no se hace, será ésta la primera vez que un crimen reconocido quede impune. La cruzada por las *reparaciones* tiene aún un largo camino por recorrer.

Bibliografía

Bako-Arifari, Nassirou, "La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990", en Roger Botte (dir.), *L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale* (*Journal des africanistes*, Tome 70 - Fasc. 1-2), Paris, Société des Africanistes, 2001, pp. 221-231.

Castor, Suzy, "Haïti: l'héritage de la révolution anti-esclavagiste dans l'évolution de l'État-nation", en Serge Chalons *et al.* (dir.), *De l'esclavage aux réparations*, Paris, Karthala, 2000, pp. 203-209.

Coquery-Vidrovitch, Catherine, "Traite négrière et démographie", en *De la traite à l'esclavage du XVIIIe au XXe siècle*, Actes du colloque

international sur la traite des Noirs (Nantes), Paris, CRHMA et SFHOM, 1985, pp. 57-110.

Davidson, Basil, *The Search for Africa: History, Culture, Politics*, New York, 1994.

Deveau, Jean-Michel, *La France aux temps des négriers*, Paris, France-Empire, 1994.

Gnammankou, Dieudonné, "La traite des Noirs en direction de la Russie", en *La chaîne et le lien*, Paris, Éditions de l'Unesco, 1998.

_____, *Histoire des Africains en Russie de 1670 à 1917* (por publicarse).

Jean-Étienne, Christian, "Conclusions et perspectives du Comité Devoir de mémoires", en Serge Chalons *et al.* (dir.), *De l'esclavage aux* réparations, Paris, Kerthala, 2000, pp. 227-228.

Koffi, Kodjo, "Note sur le thème de l'esclavage dans la politique togolaise", en Roger Botte (dir.), *L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de L'oppression sociale* (Journal des Africanistes, Tome 70 - Fasc. 1-2), Paris, Societé des Africanistes, 2001, pp. 233-237.

Kuya, Dorothy, "L'action du mouvement africain pour les réparations au Royaume-Uni", en Serge Chalons, *et al.* (dir.), *De l'esclavage aux* reparations, Paris, Karthala, 2000, pp. 181-185.

Laremont, Ricardo René, "Political versus Legal Strategies for African Slaverly Reparations Movement", en *African Studies Quaterly*, Vol. 2, Issue 4, 1998. Revista electrónica publicada por la University of Florida, Center for African Studies. Página web http://web.africa.ufl.edu/asq/v2/v2i4.htm

Leedy, Todd, "The Reparations Debate: Issues and Ideas", en *African Studies Quaterly*, Vol. 2, Issue 4, 1998. Revista electrónica publicada por la University of Florida, Center for African Studies. Página web http://web.africa.ufl.edu/asq/v2/v2i4.htm

M'bokolo, Elikia, "L'héritage africain de l'esclavage", en *Manière de voir 51-Le Monde diplomatique*, Bimestriel Mai-Juin 2000, pp. 80-84.

Mam Lam Fouck, Serge, "Les sociétés créoles des départements français d'Amérique et le fait esclavagiste: une laborieuse reconnaissance", en Roger Botte, *L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de L'oppression sociale* (Journal des Africanistes, Tome 70 - Fasc. 1-2), Paris, Societé des Africanistes, 2001, pp. 145-171.

Maschino, Maurice, "La mémoire expurgée de manuels scolaires", en *Manière de voir No. 58-Le Monde diplomatique*, Juillet-Août, 2001, pp. 29-26.

Mazrui, Ali, "From Slave Ship to Space Ship: African between Marginalization and Globalization", en *African Studies Quaterly*, Vol. 2, Issue 4, 1998. Revista electrónica publicada por la University of Florida, Center for African Studies. Página web http://web.africa.ufl.edu/asq/v2/v2i4.htm

Memel-Fotê, Harris, "La mémoire honteuse de la traite et de l'esclavage", en Françoise Barret-Ducrocq (dir.), *Pourquoi se souvenir?*, Paris, Bernard Grasset, 1999, pp. 187-196.
Pierre, Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Tome 1, Paris, Gallimard, 1984.
Plumelle-Uribe, Rosa Amelia, *La férocité blanche: Des non-blancs aux non-aryens, génocides occultés de 1492 à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2001.
Renault, François et Serge Daget, *Les traites négrières en Afrique*, Paris, Karthala, 1985.
Ricoeur, Paul, "Définition de la mémoire d'un point de vue philosophique", en Françoise Barret-Ducrocq (dir.), *Pourquoi se souvenir?*, Paris, Bernard Grasset, 1999, pp. 28-32.
Thompson, Dutley, "The Debt has not been Paid; the Account have not been Settled", en *African Studies Quaterly*, Vol. 2, Issue 4, 1998. Revista electrónica publicada por la University of Florida, Center for African Studies. Página web http://web.africa.ufl.edu/asq/v2/v2i4.htm
Vernant, Jean-Pierre, "Histoire de la mémoire et mémoire historienne", en Françoise Barret-Ducrocq 2001 (dir.), *Pourquoi se souvenir?*, Paris, Bernard Grasset, 1999, pp. 23-27.

las políticas de discriminación positiva como formas de reparación

Ángel Libardo Herreño

Introducción

Este documento desarrolla la tesis de que las políticas de acción positiva a favor de las comunidades afrocolombianas poseen un importante contenido de justicia compensatoria, y si bien no alcanzan a ser formas de indemnización por las discriminaciones históricas a que han sido sometidas estas comunidades, en alguna medida sí representan mecanismos concretos de reparación que pueden alcanzar diversas áreas de la vida social, política, cultural y económica, aunque para ello se requiere un movimiento social fuerte y activo.

El tema de las reparaciones ha sido muy controvertido y ha dado lugar a serias contradicciones en diferentes escenarios internacionales. Como propuesta política ha permitido la confluencia de vertientes de los movimientos sociales de afrodescendientes del mundo, y es una aspiración histórica de los países del Tercer Mundo, como se demostró en la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Xenofobia y demás Formas Conexas de Discriminación, celebrada a principios de septiembre en Durban.

Este trabajo se ha estructurado de la siguiente manera: en el primer apartado se realizará un breve esbozo de la evolución de las discusiones sobre reparación, impulsadas desde los movimientos sociales de afrodescendien-

tes en diversos contextos. Luego se conceptualizará sobre la naturaleza jurídica y los alcances de las políticas de acción positiva como tema central del constitucionalismo actual. En tercer lugar se revisarán las relaciones posibles entre las políticas de acción positiva y las políticas públicas y, finalmente, se plantearán algunos retos para el movimiento social afrocolombiano en la lucha contra la discriminación.

La cuestión de la reparación: breve balance histórico

El tema de las reparaciones a causa del racismo y de la esclavitud no es nuevo. En los últimos años ha resurgido con diferentes énfasis entre las organizaciones de afrodescendientes en Estados Unidos y ha cobrado importancia en algunas reuniones intergubernamentales y de la sociedad civil en África.

Las raíces históricas de las reparaciones se remontan a finales de los años de 1960. En 1968 Carmichel y Hamilton publican un libro titulado *Black Power*, en el contexto de la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos, en el cual denuncian el racismo, entendiéndolo como toda práctica social y decisión política que, por consideraciones de raza, tiende a la subordinación de un grupo humano, manteniendo el control sobre él, bien de manera directa e individual (racismo abierto) o a través de mecanismos institucionales generales, limitantes de los derechos de los ciudadanos (racismo encubierto).

En mayo de 1969 James Foreman interrumpió un servicio religioso en Nueva York para leer el llamado *Manifiesto negro*, en el que exigía a las iglesias blancas el pago de quinientos millones de dólares para las comunidades negras de la ciudad, debido a la responsabilidad de aquéllas en el tráfico de esclavos y el mantenimiento del sistema esclavista en Estados Unidos; esta suma, según el manifiesto, era apenas una ínfima compensación económica comparada con las ingentes riquezas obtenidas por los blancos con la explotación de los negros.

La concepción de justicia compensatoria que subyace tras los hechos comentados está presente en las rondas de discusiones Norte-Sur en la

década de 1960, cuando los países del Tercer Mundo propugnan por una reorganización del sistema mundial de intercambios comerciales y económicos con los países desarrollados, proponiendo la adopción de un nuevo orden económico internacional. Si bien el componente del racismo no se usa para justificar el Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI), sí hay una conexión con éste cuando los países subdesarrollados atribuyen su condición de atraso a la herencia dejada por el colonialismo, que produjo profundas secuelas en la estructura productiva dependiente y las precarias condiciones de vida de las poblaciones[1].

En la década de 1980 el tema de las reparaciones apareció entre activistas del movimiento negro norteamericano que, aprovechando las letras de música *reggae* y algunas películas, comenzaron a reclamar las compensaciones prometidas por los abolicionistas del norte durante la Guerra de Secesión en la segunda mitad del siglo XIX.

Más recientemente, las misiones diplomáticas de Nigeria y de algunos países sudafricanos han promovido con intensidad la cuestión de las reparaciones. Desde finales de los años de 1990, y haciendo eco de los avances presentados en los procesos de indemnización realizados por los gobiernos alemán y japonés a las víctimas de la Segunda Guerra Mundial, los africanos han considerado justo que se realice una reparación económica por parte de los países desarrollados, en razón del colonialismo y la esclavitud a que fueron sometidos los pueblos negros en el pasado.

El debate fue retomado durante las discusiones sobre el Estatuto de la Corte Penal Internacional, cuando se abordó lo relacionado con su competencia para decidir el tipo de sanciones y las formas de indemnización para las víctimas de los crímenes de lesa humanidad.

Al discutir algunos delitos como la esclavitud, la deportación, el traslado forzado de población y el *apartheid,* la cuestión de las indemnizaciones por los crímenes cometidos en el pasado recobró importancia en los foros

---

[1] Abelkader Sid-Ahmed, *Norte-Sur: los grandes desafíos. Teoría y práctica del nuevo orden económico internacional.* México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 218.

internacionales. Sin embargo, se logró poco consenso frente a las propuestas de reparación y ganaron fuerza, en cambio, las posiciones en contra, fundamentadas en el sentido de que si en los ordenamientos jurídicos de todos los países está proscrita la responsabilidad objetiva, no se puede reclamar a los descendientes de los esclavistas que paguen los perjuicios causados por otros en otras épocas de la historia.

En las reuniones preparatorias de las Naciones Unidas para la conferencia de Durban, algunos representantes gubernamentales de los países desarrollados afirmaron que las demandas de reparación no deberían formar parte de la agenda internacional ni ser discutidas en la conferencia contra el racismo. Sostuvieron que este tema pertenece al pasado y prestarle alguna atención sólo sirve a intereses demagógicos que quieren favorecer sentimientos de odio y venganza interracial. Otras posiciones contrarias a la idea de una reparación con retroactividad expresan que la esclavitud no es el único factor que sirvió al desarrollo de las economías de los países del Norte y, en este sentido, no hay por qué pagar algo a quienes fueron utilizados como mano de obra, en unas circunstancias históricas superadas y que no pueden cobrarse hoy[2].

El último escenario donde se debatió arduamente la cuestión de las reparaciones fue en la Conferencia mundial contra el racismo en Durban, que concitó serias contradicciones entre las ONG, los movimientos sociales que impulsaron el tema y los representantes gubernamentales de los países desarrollados, de los cuales se buscaba obtener compromisos políticos y financieros. Lamentablemente, en la Declaración final de la Conferencia apenas se hizo una lacónica manifestación de arrepentimiento por el colonialismo y la esclavitud del pasado, y quedó ausente del texto todo compromiso de los países desarrollados para reparar los efectos de los crímenes que cometieron contra la humanidad en tiempos no lejanos de la historia.

El resultado de las deliberaciones de Durban es una clara muestra de la dificultad en el tratamiento de la cuestión de las reparaciones y su viabilidad en el orden internacional, pues lo que cuestionan en el fondo es el

[2] Thomas Sowell, "Reparations for Slavery", in *The Jewish World Review*, july, 2000.

actual orden económico mundial y ponen en la escena política nuevamente las reiteradas discusiones entre el Norte y el Sur.

Justificaciones, sentido y modalidades de las reparaciones

Los activistas afrodescendientes que apoyan la idea de la reparación han procurado demostrar que la compensación financiera no es el único elemento que se pide. La reparación tiene un sentido más amplio, pues pretende, además de un reconocimiento de los abusos cometidos en el pasado por parte de los Estados, poner fin y restaurar los daños ocasionados por la esclavitud, el colonialismo y la discriminación racial, fenómenos que han empobrecido y marginado a una importante parte de la población mundial.

En este sentido, las demandas de reparación retroactiva son legítimas cuando tienen fundamento en las consecuencias actuales de los fenómenos históricos que sometieron a los africanos y afroamericanos al poder de las potencias capitalistas y de las clases dominantes en cada país.

Las aspiraciones de reparación no se ven satisfechas con las simples manifestaciones de disculpa hechas públicamente por los gobiernos, iglesias o empresas, pues "la esclavitud no es algo por lo cual uno se excusa". Si bien es cierto que no se puede transmitir la responsabilidad y la culpabilidad de generación en generación, es falso decir que ya no se puede hacer nada y que no existe una herencia del sistema esclavista y colonialista en la situación de pobreza y subdesarrollo que viven hoy los pueblos con población negra, africanos o afroamericanos en general.

Las reparaciones sólo expresan una exigencia de justicia y no un deseo de venganza. Hablar de reparaciones es, primero que todo, reconocer que se ha cometido un crimen, una injusticia y una violación masiva de los derechos humanos y de la dignidad humana, reflejada en el rapto de miles de africanos, su deportación y esclavitud.

Si bien los descendientes de los esclavistas no tienen ni la culpa ni la responsabilidad por el crimen atroz cometido por sus antepasados, sí son tributarios de la herencia del pasado y pueden contribuir con sus benefi-

cios a superar la injusticia y las desigualdades que hoy subsisten en los pueblos afectados.

Esta exigencia de reparación se justifica en una triple constatación:

1. Existió rapto masivo, venta y esclavitud de los africanos entre los siglos XVI y XIX, hechos que constituyen un crimen contra la humanidad.
2. Ninguna compensación adecuada se ha pagado a las víctimas de estos crímenes y a sus descendientes.
3. Las consecuencias de estos crímenes siguen beneficiando a los descendientes de los autores y ejecutores de dichos crímenes, y perjudicando a las víctimas.

Las reparaciones planteadas son de naturaleza diferente y de varios órdenes. La posición mayoritaria pide que las reparaciones a las víctimas de la esclavitud tengan un carácter colectivo, descartando la idea de indemnizaciones individuales tal como lo están reclamando algunos afrodescendientes en Estados Unidos.

Las reparaciones contienen un componente simbólico esencial, suponen un hecho de tipo político y un imperativo ético para los países colonialistas. Esta apuesta por la reparación simbólica implica conseguir el reconocimiento, de la comunidad internacional y de las Naciones Unidas, de la esclavitud pasada como crimen contra la humanidad, con lo cual las excusas de las potencias colonialistas se quedarían sin justificación. En este marco también se plantea la exigencia de devolver al continente africano el patrimonio representado en obras culturales del que fue despojado durante la dominación extranjera.

Existe una clara distinción entre las demandas de reparación surgidas en África y las que provienen de los movimientos sociales afrodescendientes de Estados Unidos, América Latina y el Caribe. Para África la indemnización tiene que ver con las consecuencias causadas por el colonialismo, entre ellas la pérdida de millones de personas arrancadas forzosamente en condición de esclavos; para los afroamericanos,

la indemnización se apoya en el esclavismo y en sus consecuencias contemporáneas.

Los países africanos fijaron sus demandas de reparación en la Declaración de Abuja de 1993, resultado de la Conferencia Panafricana realizada en Nigeria, en la cual se estudiaron estrategias y modalidades de reparación (Comité 2000). La conferencia nombró una comisión cuya misión fue sensibilizar en el plano diplomático a la mayor cantidad de actores gubernamentales y no gubernamentales frente a las cuestiones relacionadas con la discriminación y la reparación.

Se postuló que el reconocimiento de la esclavitud como crimen contra la humanidad implica una indemnización en el marco del derecho internacional humanitario . Las reparaciones fueron concebidas como un derecho de los pueblos esclavizados en el pasado a recibir una adecuada indemnización por los costos cuantificables y no cuantificables del tráfico triangular, así como por los hechos históricos originados por el colonialismo. Indemnizar significa expresar una voluntad política de querer cambiar las nuevas formas de discriminación racial.

Una demanda muy fuerte en torno a las reparaciones financieras es la que propende por la anulación de la deuda externa de los países africanos. La condonación de la deuda y de sus intereses acumulados, que mantienen a África y a los demás países del Tercer Mundo en el subdesarrollo, sigue siendo un tema estratégico en las discusiones con los gobiernos de los países industrializados y con los organismos financieros multinacionales.

Se ha dicho que la solución incondicional de la deuda y el financiamiento del desarrollo como un derecho inalienable de los pueblos son objetivos estratégicos de la reparación.

En la cumbre de África austral sobre jubileo y deuda celebrada en marzo de 1999, se divulgó la Declaración de Gauteng en donde se demandó la cancelación incondicional, inmediata y total de la deuda externa de los países firmantes, se rechazaron las medidas de ajuste estructural en beneficio de los organismos financieros multilaterales y se reiteró la ne-

cesidad de luchar por reparaciones para compensar el daño social y económico sufrido por estos pueblos, como condiciones necesarias para construir un nuevo orden mundial más democrático e incluyente que el actual de la globalización.

Indudablemente, la deuda externa es un tema de interés central en los diálogos Norte-Sur y en los actuales foros internacionales donde se tratan aspectos del comercio internacional, de la globalización y de la integración regional e interregional. La deuda denota una crisis sistémica a lo largo del siglo XX para los países del Tercer Mundo[3], que se expresa en un alto grado de dependencia de la financiación exterior y en un detrimento considerable de los índices de calidad de vida en los sectores populares de los países endeudados. Ambas situaciones se han convertido en fenómenos de crecimiento en espiral, progresivo y vicioso.

La llamada "crisis de la deuda externa", ocurrida en la década de 1980 en Latinoamérica, indica el desarrollo de una depresión económica más profunda que la vivida por el mundo durante la Gran Depresión de 1929. Los procesos de modernización económica de los años de 1970 y 1980, en la mayoría de los países latinoamericanos, se hicieron con una inversión pública expansiva, sostenida en un gran endeudamiento externo con tasas flotantes que incrementaron desproporcionadamente los intereses hasta el punto en que las obligaciones con los bancos internacionales no pudieron ser pagadas a tiempo.

La cesación en el pago de las obligaciones con los acreedores internacionales creó las condiciones objetivas para la imposición a los gobiernos de los países endeudados de programas de ajuste estructural, con los cuales las misiones económicas del FMI, BID y del Banco Mundial trazan las metas de crecimiento económico y de inversión pública condicionadas, por un lado, al pago oportuno del servicio y de los aportes al capital de la deuda y, por otro, a la aprobación de nuevas cuotas de endeudamiento.

---

[3] Óscar Ugarteche. *Globalización y desintegración: la deuda externa y los derechos económicos, sociales y culturales*. Lima. Plataforma Sudamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo, 1999.

La política macroeconómica sacrifica el cumplimiento de las obligaciones que el Estado tiene con los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) de la población. La pretensión de reducir el déficit fiscal por medio de un conjunto de medidas de choque (racionalización en el gasto público, reducción de la participación estatal en la prestación de los servicios públicos, incremento de la tributación, etc.) ha conducido a una fuerte recesión económica, agravada con la desregulación de la economía que libera los flujos de capital transnacional a corto plazo, fomentando un retraso cambiario con efectos regresivos para las exportaciones y para la estabilidad de las finanzas; todos estos procesos de ingeniería macroeconómica son la causa inmediata del estancamiento económico, el desempleo y la pobreza en los países latinoamericanos.

En África, la situación de la deuda es tan compleja como en América Latina. Desde 1995 se desplomaron los precios de las materias primas al reducirse a la mitad de su valor, con lo cual los ingresos per cápita de las poblaciones disminuyeron significativamente.

Algunos analistas han advertido que el fenómeno de deterioro en los precios de los recursos naturales africanos demuestra que en contextos de política de mercado abierto la inserción internacional de los países con economías de exportación primaria no es viable, pues sus niveles de atraso económico y social aumentan progresivamente. Un hecho que ilustra esta situación es que los países de África subsahariana pagaron más de dos veces su deuda desde 1980, pero se encuentran hoy tres veces más endeudados[4].

La exclusión socioeconómica es el principal problema del endeudamiento. Los promedios de calidad de vida de los latinoamericanos y africanos muestran claramente la exclusión de la mayoría de los habitantes del disfrute de sus DESC.

Por tales circunstancias, en el debate internacional de las reparaciones se ha reavivado la cuestión de encontrar soluciones definitivas a la deuda

[4] Eric Tussain, *Deuda externa en el Tercer Mundo*, Caracas, Nueva Sociedad, 1998.

externa. En la actualidad las deudas externas de los países pobres son insostenibles por dos razones:

1. Porque su PIB se ha contraído de tal manera en las últimas décadas que hace prácticamente imposible encontrar recursos financieros para cubrir el pago de la deuda; así, en la mayoría de los casos se concentran los esfuerzos en cubrir sólo el servicio de la misma, lo cual produce el efecto experimentado por los países subsaharianos, es decir, han pagado varias veces el monto de la deuda contraída cubriendo sus intereses pero, al no amortizar la deuda de capital, ésta continúa incrementándose exponencialmente.

2. Porque cuando una economía se comprime, es inhumano e irrazonable que exporte porcentajes considerables y crecientes de sus "ingresos fiscales para el servicio de una deuda que habría que ver si es legítima o no, en primer lugar" [5].

Las políticas de *afirmación positiva* como forma de reparación integral

Contexto de la discriminación racial en Colombia

Con el desarrollo del Artículo Transitorio 55 de la Constitución Nacional que dio origen a la Ley 70 de 1993, en la cual se empezó a crear una legislación protectora de los derechos étnicos, territoriales y culturales de las comunidades afrodescendientes, surgen procesos sociales y organizativos importantes en el pueblo afro, que durante la década anterior plantearía el debate de la construcción de la nación pluriétnica y multicultural, de una democracia inclusiva-participativa y de los derechos de las comunidades negras en medio del conflicto armado.

No obstante, y dadas las prioridades que se han presentado a los movimientos negros en Colombia, relacionadas con la defensa del territorio (la titulación colectiva) y de la vida, luchando por que los actores arma-

[5] Ibíd, p. 59.

dos respeten la neutralidad de las comunidades y su permanencia en los territorios ancestrales, aún no alcanzan a plantear mayoritariamente sus luchas en los terrenos más estratégicos de la discriminación racial, de la violación de la Convención Internacional de Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, o del Convenio 169 de la OIT, instrumentos que no sólo pretenden la vigencia de los derechos civiles y políticos sino, además, exigir que el Estado cumpla los derechos económicos, sociales y culturales.

Pese a que la Constitución de 1991 abrió un espacio para el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos negros, la verdad es que apenas se han hecho algunos avances que no tienen aún la capacidad de transformar las condiciones de vida de las comunidades negras.

La titulación colectiva de las tierras, por ejemplo, es un proceso que enfrenta grandes obstáculos. En los departamentos de Chocó y Valle se ha desarrollado la titulación paralelamente con la disputa territorial sostenida por los actores armados que han expulsado cerca del 30% de los afrodescendientes de sus territorios tradicionales; igualmente, a pesar de las prerrogativas alcanzadas con la Ley 70, la incidencia del marco normativo ha sido escasa para transformar la estructura de atraso y marginalidad socioeconómica y política de esta etnia en relación con los demás grupos poblacionales de la nación colombiana.

Según cifras del Departamento Nacional de Planeación, los índices de calidad de vida de la población afrocolombiana están entre los más bajos del país; 80% de las personas negras tienen necesidades básicas insatisfechas, su ingreso per cápita alcanza sólo un 30% en relación con el promedio nacional calculado en US$1500 anuales, 74% de la población afrodescendiente recibe salarios inferiores al salario mínimo legal y los niveles de pobreza ponderados alcanzan un 76%, en contraste con 37% en promedio que padece la sociedad colombiana en conjunto.

En la región Pacífica, donde se asienta principalmente población afrocolombiana, sólo 43% de las viviendas de las cabeceras municipales tienen cobertura de acueducto y sólo 20% poseen alcantarillado; en las

viviendas rurales, la cobertura de estos servicios básicos se reduce a 5%. Mientras en el Pacífico sólo 19% de las viviendas están dotadas de agua, luz y alcantarillado, el promedio para Colombia es de 62%. En la costa Caribe, también con significativa población afrocolombiana, la cobertura de acueducto es de 69% (el promedio nacional es de 79%), y el alcantarillado llega a 37% de las viviendas, cuando el promedio del país se encuentra en 63%.

En cuanto a educación, la situación de las comunidades afrocolombianas también es apremiante y sus diferencias con los estándares nacionales son escandalosas. Según el Cuarto Informe Anual de la Defensoría del Pueblo de 1997, las comunidades afrocolombianas presentan tasas de analfabetismo rural de 43% y urbano de 20% de la población; la cobertura de la educación primaria es apenas 60% en las áreas urbanas y 41% en zonas rurales, cuando los promedios nacionales son 87% y 73%, respectivamente. En la región Pacífica, por cada cien jóvenes negros que logran terminar el ciclo de secundaria, sólo dos ingresan a la universidad; además, 95% de las familias no pueden enviar a sus hijos e hijas a la universidad por carecer de recursos, y la calidad del servicio educativo en esta zona geográfica es 40% inferior en relación con otras regiones del país[6].

Estos porcentajes demuestran un bajo índice de desarrollo humano en la zona del Pacífico, donde la esperanza de vida se calcula en 50 años, cuando en la región Andina es 65 años; de la misma manera, los problemas de morbilidad son considerables: "tiene el 79% de las muertes por cólera ocurridas en el país, una relación de un médico por cada 30 mil habitantes y una cama hospitalaria por cada 10.000, y de cada mil niños que nacen, 151 mueren antes de cumplir un año de vida, frente al promedio nacional de 39 niños por cada mil"[7]. Por otro lado, el desplazamiento forzado de población negra, proporcionalmente hablando, es el más significativo desde el punto de vista demográfico y de violación de los derechos humanos en el

[6] *Caja de herramientas*, año 10, No. 79, 2001, p. 18.

[7] Plataforma colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo, Bogotá, 2000, p. 14.

país. La Consultoría para el Desplazamiento y los Derechos Humanos (Codhes), ha calculado que entre 1985 y el año 2000, por efecto del conflicto armado fueron desplazadas 2.200.000 personas en Colombia[8], de las cuales 30% correspondería a población afrocolombiana[9].

Lo que está implícito en el desplazamiento de afrocolombianos ha sido una estrategia de control sobre los territorios y la población de zonas consideradas de vital importancia geopolítica, dado que representan fuentes considerables de recursos renovables y no renovables, y movilizan grandes capitales nacionales y transnacionales para la ejecución de proyectos de desarrollo que diluyen las expectativas de las comunidades negras "...pues el aún débil marco legal y constitucional y el estado incipiente del movimiento organizativo, no constituyen un freno a esta realidad"[10].

La discriminación también es evidente en la participación de las personas afrocolombianas en las altas esferas del Estado, los medios de comunicación, la iglesia y otros. En el sector productivo se tienen serios indicios de la aplicación de una política discriminatoria en materia de empleo –muy difícil de probar pero que se puede constatar a simple vista– conocida como NPN ("no personal negro"), practicada especialmente en algunos bancos, hipermercados, hoteles, compañías aéreas.

---

[8] Las cifras en torno al desplazamiento en Colombia son contradictorias. Frente a las estadísticas de Codees, el gobierno ha sostenido que son imprecisas dado que se cuentan como desplazados personas que fueron obligadas al éxodo desde 1995, cuando muchas de éstas han retornado o ya se han estabilizado en otros sitios, por lo que su condición de desplazamiento ha cesado. Según los datos consolidados de la Red de Solidaridad Social (RSS), en el año 2000, se estima que se desplazaron unas 125 000 personas. El CICR asistió entre enero y noviembre de 2000 a 112 412 personas. En 1999 el gobierno reconoció que existían 400 000 personas desplazadas y que desde 1996 anualmente se desplaza un número cercano a 25 000 familias (125 000 personas). Si a esta cifra se suma la manejada por la RSS sobre el desplazamiento en el año 2000, estaríamos frente a una cifra oficial acumulada hoy de unos 525 000 desplazados.

[9] *Revista Afrodesplazados: Forjamos Esperanza*. Afrodes, junio de 2001.

[10] Carlos Rosero y Mónica Restrepo, "El estado actual de los desarrollos normativos referidos a comunidades negras", en Consejería Presidencial para la política Social, PNUD, *Los derechos sociales, económicos y culturales en Colombia. Balance y perspectivas*. Bogotá, 1995, p. 211.

Estos hechos indican una clara estructura de discriminación racial en todas las esferas de la vida social. Situar las luchas sociales de las comunidades afrocolombianas en el terreno contra la discriminación racial significa avanzar hacia nuevas realidades de acción política, como aquella que en la actualidad impulsa el tema de las reparaciones por causa de los procesos históricos de esclavitud y marginación.

Concepto y objetivos de las políticas de *afirmación positiva*

Una preocupación importante en el debate constitucional de hoy son las políticas de acción afirmativa o de discriminación positiva[11], en particular cuando el debate entre liberales, socialistas y comunitaristas ha tocado el problema del reconocimiento, la validez y la aplicación de los derechos multiculturales o de la ciudadanía diferenciada[12], que plantea variadas tensiones; en otro caso, cuando las medidas de acción positiva tomadas por el Estado se han convertido en un medio de promoción de políticas de inclusión y de reconocimiento para actores colectivos y grupos sociales que pretenden dar legitimidad a sus intereses y derechos en contextos de apertura democrática, pero igualmente, al ser percibidas por éstos como formas de resistencia a la discriminación y a los efectos perversos del mercado, como ocurre con algunos movimientos sociales en Brasil[13].

Las dificultades que se señalaban alrededor de las propuestas de reparación deben conducir políticamente a los movimientos de afrodescendientes

[11] Para referirse a esta situación jurídica se han utilizado diferentes formas de denominación: discriminación inversa, discriminación favorable, discriminación adversa, benigna o lícita. Otros doctrinantes prefieren denominarlas simplemente como acciones positivas o afirmativas. Aída Kemelmajer de Carlucci, "Las acciones afirmativas positivas en la reforma constitucional", en Varios autores, *La incidencia de la reforma constitucional en las distintas ramas del derecho*, Buenos Aires, Academia Nacional de Derecho, Serie D. Obras, No. 27, 1998, pp. 81 y ss.

[12] Un interesante trabajo que sintetiza estos debates actuales en la filosofía política y jurídica actual es el artículo de los canadienses Will Kymlicka y Wayne Norman, profesores de la Universidad de Otawa (1997), "Un retorno al ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", en *La política*, No. 3.

[13] Valter Roberto Silvéiro, "Ação afirmativa: percepções da 'Casa Grande' e da 'Senzala'. A democratização em processo", en *Beyond Law*, No. 24, Bogotá, ILSA, 2001.

a encontrar alternativas para luchar contra las estructuras racistas y discriminatorias presentes en las instituciones y en la sociedad; por lo mismo, el trabajo de concertación con el Estado para la implementación de políticas de acción afirmativa puede ir concretando algunas de las exigencias de indemnización frustradas en la Conferencia de Durban.

Inicialmente, las acciones afirmativas o discriminaciones positivas pueden definirse como el conjunto de medidas y orientaciones adoptadas por un gobierno con el propósito de proteger minorías y grupos que han sido discriminados en el pasado, con la pretensión de hacer realidad el principio de igualdad de oportunidades. El tratadista español Fernando Rey las ha calificado como "medidas de impulso y promoción que tienen por objeto establecer la igualdad, sobre todo mediante las desigualdades de hecho"[14].

Para otros autores, las medidas de acción afirmativa no sólo se pueden exigir del Estado sino también de los particulares, pues consideran que se trata de un "programa público o privado, diseñado para igualar las oportunidades de admisión para los grupos históricamente desaventajados, tomando en consideración aquellas mismas características que han sido usadas para negarles un tratamiento igualitario"[15]. Sin embargo, opinamos que estas políticas son exigibles del Estado por dos razones: primero porque se encuentran incorporadas en el orden constitucional y legal, y segundo porque, siendo su propósito materializar la igualdad de oportunidades, esto sólo puede lograrse mediante políticas públicas de amplia incidencia, como explicaremos más adelante.

El carácter de las políticas de acción positiva es colectivo. Inicialmente no pretenden la igualdad entre los individuos, sino la nivelación de grupos discriminados frente a la situación que disfrutan otras colectividades que han tenido un acceso más amplio al disfrute de los derechos.

---

[14] Fernando Rey Martínez, *El derecho fundamental a no ser discriminado por razón del sexo*, Madrid, McGraw-Hill, 1995, p. 83.

[15] Rosenfeld, "Ley de cupos: ¿Discriminación o igualdad?", citado en Aída Kemelmajer, *op. cit.*, p. 24.

Es necesario distinguir entre medidas positivas y políticas de *afirmación positiva* o de diferenciación legal para la igualdad[16]. Las primeras son medidas puntuales de diferenciación para producir algún efecto de igualdad, aplicables en determinadas circunstancias en las cuales se impide el acceso de las personas al goce de algún bien o derecho; por ejemplo, cuando se construyen rampas en las vías públicas para permitir la libre circulación de personas minusválidas.

Las políticas de discriminación o *afirmación positiva* tienen un sentido más amplio y unos efectos duraderos sobre el funcionamiento de las instituciones sociales, dado que procuran remover algún tipo de desigualdad fáctica, como cuando se adopta la aplicación de un sistema de cuotas femeninas para los cargos públicos, o se proveen becas de estudios para grupos sociales marginados o para las minorías étnicas, o cuando se aplican cargas fiscales diferenciales según los niveles de ingresos de los contribuyentes, etc.

Las medidas positivas, por tanto, se presentan como cuestiones de oportunidad o conveniencia política, pero no se plantean como problemas de índole constitucional o legal; al contrario, las políticas de acción positiva imponen medidas diferenciadoras dentro del orden jurídico dirigidas a privilegiar determinados grupos minoritarios o excluidos.

La jurista argentina Aída Kemelmajer describe los elementos de la acción positiva de la siguiente manera:

> a. La medida diferenciadora se refiere a un tipo de desigualdad por rasgos que, como el sexo, la raza o similares, tienen una doble cualidad:
> – Son transparentes e inmodificables para los individuos que lo portan.
> – Son considerados por la sociedad tendencial o generalmente, aunque no necesariamente, de forma negativa, sea sólo minusvaloradora, sea también despectiva y hasta estigmatizadora .
>
> b. Se produce en una situación de especial escasez, como sucede con los puestos de trabajo, plazas universitarias, viviendas, etc., lo que provoca que

[16] Ibid, p. 87.

> el beneficio de ciertas personas tiene como contrapartida un claro y visible perjuicio a otras...[17].

A diferencia de algunos constitucionalistas, quienes sostienen que las *acciones positivas* no pueden considerarse como un derecho subjetivo del ciudadano frente al Estado que lo obliguen a adoptarlas pues son tan sólo una técnica legislativa circunstancial aplicable bajo las condiciones estrictas del derecho constitucional[18], nosotros creemos que, al estar recurrentemente presentes en la Constitución[19] y en numerosos instrumentos de derechos humanos ratificados por Colombia[20], poseen la naturaleza de derechos subjetivos e imponen el deber de legislar y promover políticas tendientes a hacer efectiva la igualdad de trato y oportunidad respecto a las personas y los grupos vulnerables de la sociedad.

Los derechos fundamentales –aquellos que presuponen la existencia de normas constitucionales– son derechos subjetivos. Los derechos subjetivos se caracterizan por poseer una estructura donde se distinguen claramente tres elementos[21]:

---

[17] Ibíd.

[18] Fernando Rey Martínez, *op. cit.*, p. 86.

[19] En la Constitución Política de 1991 son abundantes los artículos donde pueden encontrarse mandatos de acción positiva para las autoridades: por ejemplo: artículos 2, 5, 7, 16, 25, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 60, 65, 66, 67, 70, 72, 75, 78, 79, 86, 88, 246, 310, 350, 356, 365, 366, 369, entre otros.

[20] Convención Internacional de los Derechos del Niño, Convención Internacional de Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, Convención Internacional sobre los Derechos Políticos de la Mujer, Convención Internacional sobre Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Convenio 169 de la OIT y, en general, los convenios de la Organización Internacional del Trabajo, entre otros.

[21] En general, el concepto de derecho subjetivo hace referencia a un conjunto de poderes o facultades concedidas a la persona como miembro activo de la comunidad jurídica para desarrollarse integralmente. Implica además la existencia de un deber correlativo a cargo de un sujeto pasivo obligado a concretar el interés jurídicamente protegido, por lo cual el derecho subjetivo también contiene los mecanismos para su tutela, exigibilidad y sanción cuando sea vulnerado.

1. La existencia de una norma jurídica que los incorpora, elemento que es condición necesaria mas no suficiente para su existencia.
2. Explicitar un deber jurídico a cargo de un sujeto pasivo.
3. La facultad jurídica reconocida al sujeto titular del derecho para exigirlo[22].

Cuando las *acciones positivas* tratan directamente sobre formas específicas de hacer efectivos los derechos fundamentales de personas en condición de desigualdad, éstas adquieren la calidad de derechos subjetivos; así, en el artículo 43 de la Constitución Política[23], que consagra un claro mandato de discriminación positiva en favor de la mujer, se encuentran los tres elementos de cualquier derecho subjetivo:

1. Una norma jurídica de rango superior.
2. Un deber del Estado de prestar asistencia, protección y apoyo.
3. Un sujeto activo representado en la mujer que durante el periodo de embarazo o de lactancia estuviera desamparada o desempleada o que sea cabeza de familia.

Por otra parte, la realización de las políticas de acción positiva dependen de la introducción y aplicación de conceptos de justicia sustancial e igualdad material, que trasciendan las simples enunciaciones formales en el texto constitucional. Esto implica, en el marco del Estado social de derecho, la existencia de un Estado democrático promotor del bienestar general y equilibrador permanente de los grupos sociales en situación de desventaja. Por lo mismo, no cabe aquí una posición de neutralidad o indiferencia de las autoridades: "Cuando el Estado se mantiene neutral frente a la desigualdad o el desequilibrio social, en realidad, deja de ser

---

[22] Rodolfo Arango, "Los derechos sociales fundamentales como derechos subjetivos", en *Pensamiento Jurídico*, No. 8. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias, Políticas y Sociales, 1998, p. 65.

[23] El artículo 43 de la CP dice así: "La mujer y el hombre tienen iguales derechos y oportunidades. La mujer no podrá ser sometida a ninguna clase de discriminación. Durante el embarazo y después del parto gozará de especial asistencia y protección del Estado, y recibirá de éste subsidio alimentario si entonces estuviere desempleada o desamparada".

neutral, pues lo que hace es tomar partido por el statu quo"[24]. Tampoco basta que se eleven a rango constitucional los derechos humanos si no se proveen los medios necesarios y suficientes para su realización a todas y todos los miembros de la sociedad.

Habermas ha planteado que la ampliación de la democracia debe lograr una armonización entre los intereses de carácter individual y los intereses de tipo colectivo, que implican la inclusión y satisfacción de los grupos sociales en desventaja socioeconómica y cultural:

> En lugar de la polémica sobre si la autonomía de las personas jurídicas queda mejor asegurada mediante libertades subjetivas para la competencia entre sujetos privados o mediante derechos de prestación garantizados objetivamente para los clientes de las burocracias del Estado de bienestar, surge una concepción procedimental del derecho según la cual el proceso democrático debe asegurar simultáneamente la autonomía privada y la autonomía pública[25].

En esta relación entre derechos sociales y democracia cabe preguntarse ¿qué criterios de validez pueden esgrimirse a favor de las acciones de discriminación positiva? Algunos tratadistas[26] han afirmado que la validez y razonabilidad de las políticas de acción positiva dependen de los siguientes aspectos:

1. Que respondan a una situación social que obstaculiza la igualdad de oportunidades a un grupo humano, manteniéndolo en una condición de desequilibrio y/o marginación.
2. Que existan serias pruebas y motivación sobre los hechos que justifican la adopción de medidas compensatorias.

---

[24] Nelly Minyersky, "Adopción internacional. Convención sobre los derechos del niño. Constitución de 1994", en *Derecho de Familia*, No. 11, Buenos Aires, 1997, citado en Aída Kemelmajer, *op. cit.*, p. 25.

[25] Jürgen Habermas, *La inclusión del otro, estudios de la teoría política*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 197.

[26] Aída Kemelmajer, *op. cit.*, p. 100.

3. Que la medida puesta en marcha para superar tal desigualdad fáctica de que se trate, tenga en cuenta el principio de proporcionalidad entre los medios utilizados y los efectos sociales gravosos para otros actores sociales.

4. Que tales medidas tengan un carácter transitorio y reversible, lo que significa que sólo son válidas durante el tiempo necesario para alcanzar el objetivo de la igualdad pretendida, pues mantenerlas aún después de superar el hecho que causaba desigualdad es reintroducir un nuevo desequilibrio social.

5. Se encuentran legitimadas sólo por obra de la ley, aunque no excluyen la licitud de las prácticas privadas que las aplican.

6. Las *acciones positivas* sólo son legítimas en la medida en que se dirijan a transformar las causas de la discriminación o desigualdad y no sólo incidan sobre sus efectos, es decir, son válidas si son un instrumento para remover los obstáculos que impiden el ejercicio pleno de los derechos.

Es indudable que la implementación de políticas de acción positiva a favor de grupos en desventaja socioeconómica produce tensiones jurídicas y políticas.

Los argumentos en contra de las acciones afirmativas que puedan beneficiar a grupos sociales en desventaja provienen de quienes defienden una visión estrictamente formal de la justicia y de otros con una visión de la justicia como igualdad de oportunidades. En ambas perspectivas se parte de una concepción individualista del ser humano como responsable de sus actos, frente a lo cual el Estado debe permanecer neutral, no privilegiar a nadie y tener a todos en el mismo punto de partida; la principal censura que se le hace a esta concepción de igualdad de oportunidades es que no considera los factores asociados que determinan el nivel de competitividad entre las personas.

Los juicios contra las políticas de *afirmación positiva* pueden sintetizarse de la siguiente manera[27]:

- Ni el sexo ni la raza pueden servir para beneficiar ni perjudicar a nadie; esto quebranta el principio constitucional de igualdad[28].
- Las políticas de acción afirmativa no pueden ser un medio para alcanzar una reparación histórica por los abusos y las discriminaciones del pasado; en algunas materias, como por ejemplo en el empleo, ellas mismas provocan discriminaciones negativas en contra de otros grupos sociales.
- El tratamiento positivo diferenciado anula la regla de la meritocracia, favorece a las personas no por las calidades académicas o laborales que han logrado, sino por su simple pertenencia étnica.
- Enfrentan al legislador a una paradoja lógica: adoptar un derecho desigual para perseguir la igualdad social, lo que finalmente no es más que una salida retórica.
- No se compadecen ni son pertinentes en la actual crisis económica y de déficit fiscal; además tienen el inconveniente de generar un tipo de ciudadanía dependiente del Estado.
- Existe una discrepancia entre el medio utilizado y el fin perseguido, pues operan sobre los efectos y no sobre las causas.
- Generan hostilidad entre los grupos perjudicados con su adopción y crean estigmatización y sentido de inferioridad entre los beneficiados.
- Su formulación tiene un problema de textura abierta, es decir, no se sabe por cuánto tiempo y a quiénes beneficiarán las medidas de justicia compensatoria, por lo cual tienden a desbordar las demandas de grupos que se autoperciben como discriminados.

En atención a estos argumentos se sostiene que la "democracia racial" es una exigencia en sociedades multiétnicas en donde se ha discriminado históricamente a algunos grupos; las desigualdades inmerecidas requieren

---

[27] Ibíd., p. 93.

[28] Este es un argumento fuerte en Brasil, en donde además se ha sostenido que no existen verdaderos negros pues la población es mestiza desde la Colonia, y que favorecer a ciertos grupos raciales significa necesariamente perjudicar a otros, lo cual no es aceptable. Valter Roberto Silvéiro, *op. cit.*, p. 7.

una justa compensación y una manera de obtenerla es por medio de políticas de acción afirmativa.

Algunos autores consideran, sin embargo, que las *acciones positivas* tienen un efecto hacia al futuro y no tienen la virtualidad de reparar las discriminaciones históricas[29], más bien se trata de medidas selectivas y limitadas que hacen parte de otras políticas con carácter más amplio, como aquellas que procuran la igualdad e integración social.

A favor de la aplicación de las *acciones positivas* se ha argumentado que aunque poseen un sentido más de compensación que de reparación[30], definitivamente son instrumentos valiosos que favorecen el buen gobierno y la persecución de fines justos. Se les abonan las siguientes ventajas:

- Favorecen la reflexión social y su introducción significa en parte el reconocimiento de las discriminaciones sociales.
- Impulsan los procesos de democratización pues además de que procuran la materialización del principio de igualdad, tienen un sentido pedagógico y político de aceptación y respeto por las diferencias.
- Permiten la integración de la sociedad en la medida que sirven al propósito de la inserción étnica, cultural, de género y socioeconómica.
- Significan una preponderancia de los derechos colectivos sobre los intereses particulares; garantiza a los grupos humanos discriminados el disfrute de sus derechos, aun contra intereses que desean mantener el *statu quo*[31].
- Las *acciones positivas* permiten saldar las cuentas entre el Estado y los sectores sociales que han sufrido marginación y no han podido gozar a plenitud de sus derechos, pues compensan las desigualdades que ilegítimamente han debido soportar.

---

[29] Miguel Alfonso Ruiz, "Discriminación inversa e igualdad", en *Derechos Humanos: textos y casos prácticos*, Valencia, Editorial Tirant lo blanc, 1995, p. 105.

[30] Fernando Rey Martínez, *op. cit.*, p. 99.

[31] El filósofo del derecho Ronald Dworkin ha señalado que las acciones positivas producen dos tipos de mejoras en la vida social: unas de tipo utilitarista, pues el promedio del bienestar colectivo aumenta, y otras de carácter ideal, pues estimulan el mejoramiento de la calidad de vida.

• Se ha señalado que las áreas de aplicación de las políticas de *afirmación positiva* son amplias y procuran soluciones, en periodos de tiempo razonables, a las desventajas que puedan presentarse a nivel ocupacional, educativo, de seguridad social, de servicios públicos, de infraestructura, etc.

Interpretación de las *acciones positivas* en la jurisprudencia de la Corte Constitucional

La Corte Constitucional ha expuesto que el tema de las discriminaciones positivas, por razón de la raza y por otras circunstancias, debe interpretarse como un problema jurídico que intenta resolver la cuestión de la razonabilidad y de la proporcionalidad que tienen los tratos diferenciales dictados por el legislador en relación con el derecho a la igualdad y con los demás derechos, principios y valores consagrados en la Constitución.

En varias sentencias (T-422/92, T-230/94, C-022/96) la Corte ha indicado que en el marco del Estado de derecho, y más en el Estado social de derecho, en el que se establece el control constitucional de las leyes, el criterio diferenciador usado por el legislador está sometido al control del juez constitucional, quien evalúa las desigualdades incorporadas en el ordenamiento a la luz del llamado "test de razonabilidad".

La expedición de normas que incluyen tratos diferenciadores entre los ciudadanos(as) puede suscitar conflictos en relación con lo dispuesto en el artículo 13 de la Constitución Política, que consagra el derecho a la igualdad.

Para la Corte tales normas deben ser tratadas como principios, lo que indica que su aplicación a un caso concreto, cuando éstas entran en colisión con el contenido del artículo 13, depende de un ejercicio de ponderación que determina, desde el punto de vista de lo razonable y de lo proporcional, cuál ha de prevalecer.

La noción clásica de Aristóteles, según la cual "hay que tratar igual a lo igual y desigual a lo desigual", no resulta útil para resolver qué decisiones acerca de los tratos desiguales son aceptables o no dentro del ordenamiento jurídico. Bobbio, por su parte, al interpretar el de-

recho a la igualdad considera que éste es relativo, por lo menos en tres presupuestos:

1. Los sujetos entre los cuales se quieren repartir los bienes o gravámenes.
2. Los bienes o gravámenes a repartir.
3. El criterio para repartirlos.

En otras palabras, hablar de igualdad o desigualdad, siguiendo alguna variante de la fórmula clásica (como la contenida en el artículo 13 de la Constitución Política), tiene sentido sólo en la medida en que se respondan las tres preguntas siguientes: ¿igualdad entre quiénes?, ¿igualdad en qué?, ¿igualdad con base en qué criterio?

La Corte Europea de Derechos Humanos ha dicho que "una diferenciación es discriminatoria si carece de justificación objetiva y razonable, es decir, si no persigue un fin legítimo o si carece de una relación razonable de proporcionalidad entre los medios empleados y el fin perseguido"[32].

El establecimiento de la legitimidad de una medida de diferenciación se hace a través del test de razonabilidad que procede respondiendo consecutivamente a los interrogantes planteados. Los dos primeros pueden ser resueltos a través del estudio de los hechos materia de la controversia. El tercer interrogante, relativo al criterio utilizado para establecer un tratamiento diferenciado, implica una valoración y argumentación por parte del juez constitucional.

A criterio de la Corte, el fin de la ponderación entre los principios en colisión consiste en establecer el núcleo del principio de igualdad en términos de la razón suficiente que justifique la existencia de un trato desigual; esta ponderación se realiza a través del procedimiento denominado "test de razonabilidad" que va más allá de una simple confrontación lógica, tendiendo a balancear de manera razonable los valores constitucionales enfrentados.

---

[32] Consideraciones de la Corte, sentencia C-022/96.

La metodología comienza determinando la existencia fáctica de un tratamiento desigual y la materia sobre la que éste recae (presupuestos 1 y 2), teniendo en cuenta que el test del trato desigual pasa a una etapa subsiguiente sólo si dicho trato sorteó con éxito la inmediatamente anterior. El primer paso no reviste mayor dificultad porque puede llevarse a cabo a partir del solo examen de los hechos sometidos a la decisión del juez constitucional; se trata únicamente de la determinación del fin buscado por el trato desigual.

El segundo paso, por el contrario, requiere una confrontación de los hechos con el texto constitucional para establecer la validez del fin a la luz de los valores, principios y derechos consignados en éste. En este paso se revisan las siguientes cuestiones:

1. La existencia de un objetivo perseguido a través del establecimiento del trato desigual.
2. La validez de ese objetivo a la luz de la Constitución.
3. La razonabilidad del trato desigual, es decir, la relación de proporcionalidad entre ese trato y el fin perseguido.

Si el trato desigual persigue un objetivo, y éste es constitucionalmente válido, el juez debe proceder al último paso del test, que examina la razonabilidad del trato diferenciado. Éste es el punto más complejo de la evaluación, y su comprensión y aplicación satisfactoria dependen de un análisis (descomposición en partes) de su contenido. La pregunta central aquí es ¿cuál es el criterio relevante para establecer un trato desigual?, cuestión que pone en el centro de la interpretación jurídica la carga de la argumentación.

La teoría jurídica alemana, partiendo de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal, ha mostrado cómo el concepto de razonabilidad puede ser aplicado satisfactoriamente sólo si se concreta en otro más específico, el de *proporcionalidad*. El concepto de proporcionalidad sirve como punto de apoyo de la ponderación entre principios constitucionales: cuando dos principios entran en colisión, porque la aplicación de uno implica la reducción del campo de aplicación de otro, corresponde al juez constitu-

cional determinar si esa reducción es proporcionada a la luz de la importancia del principio afectado.

El concepto de proporcionalidad comprende tres conceptos parciales: la *adecuación* de los medios escogidos para la consecución del fin perseguido, la *necesidad* de la utilización de esos medios para el logro del fin (esto es, que no exista otro medio que pueda conducir al fin y que sacrifique en menor medida los principios constitucionales afectados por el uso de esos medios), y la *proporcionalidad en sentido estricto* entre medios y fin, es decir que el principio satisfecho por el logro de este fin no sacrifique principios constitucionalmente más importantes.

En el caso concreto del principio de igualdad, el concepto de proporcionalidad significa que un trato desigual no vulnera ese principio sólo si se demuestra que es:

1. Adecuado para el logro de un fin constitucionalmente válido.

2. Necesario, es decir, que no existe un medio menos oneroso, en términos del sacrificio de otros principios constitucionales, para alcanzar el fin.

3. Proporcionado, esto es, que el trato desigual no sacrifica valores y principios (dentro de los cuales se encuentra el principio de igualdad) que tengan un peso mayor que el principio que se quiere satisfacer mediante dicho trato. Sobre este último punto, el de la proporcionalidad en sentido estricto, ha dicho la Corte en la sentencia T-422 de 1992:

> Los medios escogidos por el legislador no sólo deben guardar proporcionalidad con los fines buscados por la norma, sino compartir con [sic] su carácter de legitimidad. El principio de proporcionalidad busca que la medida no sólo tenga fundamento legal, sino que sea aplicada de tal manera que los intereses jurídicos de otras personas o grupos no se vean afectados, o que ello suceda en grado mínimo.

Visto esto, cabe preguntarse si las políticas de acción positiva como instrumentos de compensación diferencial para las situaciones de discrimina-

ción social que enfrentan las comunidades afrocolombianas son legítimas desde el punto de vista de la razonabilidad.

La Corte ha señalado que del artículo 13 emana un principio claro de no discriminación, cuyo contenido es identificado con el perfil negativo de la igualdad, es decir, en tanto que prohíben todo trato diferenciador injustificado. Sin embargo, se debe precisar que la referencia constitucional es más amplia que el sentido negativo anotado, pues implica también una advertencia acerca de frecuentes e históricas causas generadoras de desigualdad, opuestas, por lo demás, a la dignidad de la persona humana en que se fundamenta nuestra organización estatal (artículo 1), y a la consecución de "un orden político, económico y social justo" (Constitución Política de Colombia, Preámbulo).

En esta perspectiva, la definición del Estado social de derecho crea la obligación para las autoridades de remediar situaciones de inferioridad fincadas en estereotipos o prejuicios sociales, y los desequilibrios socioeconómicos que han ubicado a personas o a sectores de la población en posiciones desfavorables. Se impone, entonces, el compromiso de impedir el mantenimiento y la perpetuación de tales situaciones, por la vía de neutralizar las consecuencias de hecho que de ellas se derivan.

La prohibición constitucional de discriminar se vincula estrechamente con la noción sustancial de igualdad, formulada de manera más precisa en el segundo inciso del artículo 13, que encarga al Estado de promover "las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva" y de adoptar "medidas en favor de grupos discriminados o marginados", lo que hace perfectamente viable la adopción de políticas de *afirmación positiva* como mecanismos de compensación e igualación social[33].

Las políticas de *afirmación positiva* como políticas públicas

Una definición provisoria del concepto de políticas públicas puede ser la aportada por la jurista María Paula Dallari Bucci, según la cual éstas serían concebidas como programas de acción gubernamental orientados a

[33] Sentencia C-410-94.

la concreción de derechos, pues contienen un elemento teleológico fundamental: asegurar la plenitud en el goce de la esfera de las libertades a cada uno de los miembros de la sociedad[34].

Los elementos que estructuran las políticas públicas son un fin de la acción gubernamental y los medios para su realización. Los fines se encuentran definidos por los derechos incorporados en el ordenamiento jurídico, y para hacerlos efectivos se requieren varias fases de organización temporal de la política pública, entre las cuales se cuentan el establecimiento de una agenda, la formulación de alternativas, la decisión política de implementación de la política, su ejecución y evaluación.

En consecuencia, las políticas públicas poseen dos componentes fácilmente identificables: un marco normativo, pues se expresan en leyes o decretos (aunque también en normas de orden municipal o en instrumentos de acción administrativa), y unos medios de gestión pública expresados a través de autoridades y agentes sociales con competencias definidas y recursos financieros para ejecutarlas; la adecuada provisión de ambos componentes demuestra el tipo de voluntad política del Estado para asumir sus responsabilidades con la sociedad.

La realidad del desmonte del Estado de bienestar ha creado una especial preocupación entre las organizaciones de la sociedad civil que hoy consideran primordial, dentro de la agenda política, la lucha por políticas públicas ciertas y coherentes con sus reivindicaciones. Esto se entiende en parte porque sólo la concreción de éstas garantiza en buena medida que los derechos y las garantías constitucionales sean efectivos; lo contrario son sólo ilusiones.

La experiencia de Estados Unidos en la aplicación de políticas de acción positiva *(affirmative action* o *positive discrimination)* en favor de la población negra desde la década de de 1970, ha sido favorable en la medida en que han disminuido algunas prácticas sociales e institucionales de discri-

---

[34] María Paula Dallari Bucci, "Buscando un concepto de políticas públicas para la concreción de los Derechos Humanos, en Varios autores *Dereitos humanos y políticas públicas*. São Paulo. Cuadernos Polis 2, 2001, p. 13.

minación abierta y encubierta, en particular en áreas como el empleo y la educación, donde estuvo puesto el énfasis de las políticas compensatorias. En contraste, en América Latina continúan presentándose prácticas raciales discriminatorias encubiertas, hecho que se explica en parte porque persisten las "formaciones sociales racialmente estructuradas"[35] heredadas desde el periodo colonial.

Las políticas de acción positiva deben considerarse como un medio para ir alcanzando las reparaciones que demandan los movimientos afrodescendientes. Sin embargo, debe tenerse en cuenta, como bien advierte el jurista brasileño Valter Roberto Silvéiro, que si en ocasiones las desigualdades sociales tienen un fundamento racial expresado en los bajos índices de calidad de vida registrados en las áreas geográficas con mayoría de población negra, la exclusión social y la inclusión subalterna de estas poblaciones no pueden lograrse a través de las leyes del mercado ni de políticas estatales de carácter universalista. Por esto es necesario que las acciones afirmativas desarrolladas por el legislador y puestas en marcha por la administración tengan capacidad para revertir las desigualdades en que se encuentran los sectores sociales a los que se quiere beneficiar. Esto sólo se alcanza con el diseño y la ejecución de políticas públicas de largo plazo, con carácter específico para atender las necesidades y los derechos humanos integrales de cada colectividad.

En la anterior perspectiva, el reconocimiento de los DESC por parte del Estado de derecho implica, consecuentemente, la responsabilidad y el deber de los poderes públicos de adelantar políticas concretas dirigidas a satisfacer las necesidades de bienestar y calidad de vida de toda la población en general, y en particular de los grupos humanos históricamente marginados.

La legitimidad sustancialmente democrática de un Estado se deriva hoy tanto del cumplimiento de los deberes clásicos de abstención y limi-

---

[35] Stuart Hall, "Race, Articulation and Societies Structured in Dominance", en *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris, Unesco, 1980, p. 305, citado en Valter Roberto Silvéiro, *op. cit.*, p. 6.

tación de la acción del Estado (impuestos por los derechos civiles y políticos) como del cumplimiento de las obligaciones positivas para la realización de los DESC[36].

En coherencia con lo expuesto, las luchas de los movimientos sociales en América Latina se han dirigido a concretar políticas públicas que los beneficien, algunas de las cuales han propendido para establecimiento de marcos jurídicos de discriminación positiva. En nuestro medio, un buen ejemplo de esta situación puede ser la Ley 70 de 1993 que genera una normatividad especial en la que se integran tratamientos diferenciales positivos para la población afrocolombiana.

Entre las prerrogativas más importantes que la Ley 70 contiene, y que dan lugar a un conjunto de *acciones positivas* que debe llevar a cabo el Estado, se encuentran:

- Reconocimiento de mecanismos para la protección de la identidad cultural de las poblaciones negras.
- Fomento del desarrollo económico y social de las poblaciones negras.
- Reconocimiento de la propiedad colectiva sobre las tierras baldías en las zonas ribereñas del Pacífico y de otras regiones geográficas en donde las comunidades negras desarrollan prácticas tradicionales de producción.
- Introducción de mecanismos de protección de la propiedad colectiva.
- Reglamentaciones por concertación frente al uso colectivo y explotación de las áreas forestales, para el manejo y la conservación de los Parques Nacionales, y para la definición de zonas de reservas naturales.
- Participación de las comunidades y de sus organizaciones en las decisiones que las afectan, en especial en los estudios de impacto ambiental, socioeconómico y cultural.
- Derecho de prelación de licencia especial de exploración y explotación en zonas mineras de las comunidades negras, y mecanismos de control sobre los contratos de explotación minera y de protección de las zonas de explotación minera conjunta (indígenas y negros).

---

[36] Francisco Garrido (comp.), *Introducción a la ecología política*, Granada, Ecumen Editorial, 1993, p. 43.

- Reconocimiento de los consejos comunitarios como formas de administración propias.
- Derecho a la etnoeducación.
- Prohibición de toda práctica discriminatoria.

Algunas de estas prerrogativas especiales han sido debidamente reglamentadas, ante lo cual puede decirse que se ha avanzado en el diseño de la política pública de *afirmación positiva* para las comunidades negras; la tarea es enfrentar todos los obstáculos que están surgiendo para su realización.

Retos del movimiento social afrocolombiano

El movimiento negro debe plantear sus acciones en el contexto más amplio de las luchas contra la discriminación. Este propósito ya tuvo como primer resultado estratégico la expedición de la Ley 70, que expresa en buena medida el propósito de una política pública de acción afirmativa para las comunidades negras del país.

Debe entenderse que la aplicación y los desarrollos de la Ley 70 responden, desde la visión de las comunidades negras, a una lógica de discriminación positiva que políticamente no es más que la concreción del derecho a las reparaciones históricas por la esclavitud y la discriminación.

Un reto del movimiento afrodescendiente es discutir con el Estado la realización de políticas públicas de *afirmación positiva* en el contexto actual de la globalización económica y de las políticas de ajuste estructural impuestas desde la banca multilateral, que han minado la voluntad de las autoridades para hacer inversión pública y poner en práctica los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) de la población[37].

[37] El Estado social de derecho se encuentra subordinado a las políticas de reforma neoliberal que lo debilitan y hacen que cada vez más cumpla tan sólo un papel residual de la inversión social, dedicándose preferencialmente a generar las condiciones de reproducción del capital nacional y transnacional. En el *Informe sobre el Desarrollo Mundial* del Banco Mundial de 1997, dedicado a las transformaciones del Estado, se plantea que éstas pasan por una doble estrategia: una es acomodar la función del Estado a su capacidad, lo que implica aligerar las cargas que pesan sobre el sector

Es necesario mantener vigente la idea de que los Estados son políticamente responsables del incumplimiento de las obligaciones que, en materia de derechos humanos, han adquirido con la comunidad internacional. El concepto de impunidad ya no sólo se predica sobre los derechos civiles y políticos, sino también sobre los derechos económicos, sociales y culturales[38], en razón de que la noción de integralidad de los derechos humanos fue aceptada universalmente a partir de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena en 1993.

Sin perder de vista la integralidad de los derechos humanos, sostenemos que las políticas públicas son instrumentos necesarios para hacerlos efectivos. Constituyen el puente entre la consagración formal y la realización de los derechos humanos integrales; así mismo materializan los principios, las garantías y los valores constitucionales, haciendo que conceptos como la equidad, la justicia, la dignidad humana y la igualdad, entre otros, dejen de ser expresiones retóricas y difusas.

Como proyección de las luchas dadas en el plano nacional, el movimiento social afrocolombiano debe sumarse a la militancia internacional de las ONG, movimientos sociales de afrodesciendientes y de los Estados africanos para alcanzar un reconocimiento de la esclavitud como crimen contra la humanidad, que debe resarcirse integralmente a partir de sus consecuencias contemporáneas manifestadas en el atraso económico, en la

---

estatal (servicios públicos, empresas estatales, seguridad social, empleados públicos, etc.) mediante la participación del sector privado en el suministro de los bienes colectivos fundamentales, reservándose para él sólo aquellas funciones básicas que pueda desarrollar eficazmente: la segunda es aumentar la capacidad del Estado mediante la revitalización de las instituciones públicas (ingeniería institucional), lo que implica someterlas a controles fuertes, estimular la meritocracia y reprimir la corrupción, reducirlas en tamaño, alcanzar normatividades estables y predecibles para el capital, profundizar la descentralización, etc.

[38] Naciones Unidas, Consejo Económico y Social, Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, *El ejercicio de los derechos económicos, sociales y culturales*, informe final sobre la cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de derechos humanos (derechos económicos, sociales y culturales), preparado por el relator especial El Hadji Guissé, E/CN.4/Sub.2/1997/8, junio de 1997, p. 25.

dependencia y marginalidad de las naciones africanas y en general de las del Tercer Mundo con población afrodescendiente.

Dentro de la concepción de reparación colectiva, y a fin de aliviar las violaciones masivas a los DESC de los países y pueblos que fueron colonizados o sometidos a la esclavitud, es necesario apoyar las luchas de los movimientos populares en contra del pago de la deuda externa.

No obstante, estos retos requieren la voluntad política de las diferentes vertientes del movimiento social afrocolombiano para profundizar de manera integrada en los procesos de investigación de la realidad de las comunidades afrodescendientes. La cualificación de los procesos teóricos debe servir para dar solidez a la argumentación de las propuestas tendientes a la reparación y al desarrollo de las políticas públicas de discriminación positiva que se estructuren y se concierten con el Estado.

Se debe concertar una plataforma política amplia que parta de los intereses más sentidos del movimiento social afrocolombiano, en la que se expresen las reivindicaciones de los diferentes sectores de mujeres, de jóvenes, de intelectuales, de desplazados, de la infancia, de los ambientalistas, de los trabajadores de los derechos territoriales, políticos y culturales, etc. Esta plataforma requiere la consolidación de una política de alianzas con otros sectores del movimiento popular en la perspectiva de fortalecer la construcción de una nación democrática, pacífica e incluyente.

Bibliografía

Afrodesplazados: Forjamos esperanza, Afrodes, junio de 2001.

Arango, Rodolfo, "Los derechos sociales fundamentales como derechos subjetivos", en *Pensamiento Jurídico*, No. 8, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, 1988.

Caja de Herramientas, Año 10, No. 79, 2001.

Dallari B., María Paula, "Buscando un concepto de políticas públicas para la concreción de los derechos humanos", en Varios autores, *Dereitos humanos y políticas públicas*, São Paulo, Cuadernos Polis 2, 2001.

Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo, *Así van los DESC*, Bogotá, 2000.

Garrido, Francisco (comp.), *Introducción a la ecología política*, Granada, Ecumen Editorial, 1993.

Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1998.

Kemelmajer de Carlucci, Aída, "Las *acciones positivas* en la reforma constitucional", en Varis autores, *La incidencia de la reforma constitucional en las distintas ramas del derecho*, Buenos Aires, Academia Nacional de Derecho, Serie II, Obras, No. 27, 1998.

Le Comité Devoir de Mémoire-Martinique,1998-1999, *De l'esclavage aux réparations*, Martinica, Éditions Karthala, 2000.

Rey Martínez, Fernando, *El derecho fundamental a no ser discriminado por razón del sexo*, Madrid, McGraw-Hill, 1995.

Rosero, Carlos y Mónica Restrepo, "Estado actual de los desarrollos normativos referidos a comunidades negras", en Consejería Presidencial para la Política Social, PNUD, *Los derechos sociales, económicos y culturales en Colombia. Balance y perspectivas*, Bogotá, 1995.

Ruiz, Miguel Alfonso, "Discriminación inversa e igualdad", en *Derechos humanos: textos y casos prácticos*, Valencia, Tirant lo blanc, 1995.

Sid-Ahmed, Abelkader, *Norte-Sur: los grandes desafíos. Teoría y práctica del nuevo orden económico internacional*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1985.

Silvéiro, Valter Roberto, "Ação afirmativa: percepções da 'Casa Grande' e da 'Senzala'. A democratização em processo", en *Beyond Law*, No. 24, Bogotá, ILSA, 2001.

Sowell, Thomas, "Reparations for Slavery", en *The Jewish World Review*, july 2000.

Tussain, Eric, *Deuda externa en el Tercer Mundo*, Caracas, Nueva Sociedad, 1998.

Ugarteche, Óscar, *Globalización y desintegración: la deuda externa y los derechos económicos, sociales y culturales*, Lima, Plataforma Sudamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo, 1999.

derechos de la ciudadanía afrobrasileña y la lucha contra el racismo en Brasil*

Eduardo Spiller Pena
Traducción de Francisco Ballén

Para Caiqui, hermano por justicia y para la historia

En Brasil coexisten dos prácticas de acción política relacionadas con la lucha contra la discriminación racial y la defensa de los derechos de las poblaciones afrobrasileñas: una se produce en los múltiples espacios y organizaciones de la sociedad civil, y la otra en el plano de las instituciones públicas del Estado.

Desde mediados de la década de 1970, cuando la sociedad civil comenzó a movilizarse contra la dictadura militar, se estructuraron diversas entidades civiles y no gubernamentales que contemplan, entre sus varias metas de trabajo, la lucha contra el racismo y la garantía de los derechos de ciudadanía a las poblaciones negras. Incluso en ese momento de crítica al autoritarismo, sin tener en cuenta la militancia activa de los movimientos negros, esas dos metas eran unas más en medio de tantas otras, y se presentaban difusas en las organizaciones civiles. Con el fortalecimiento de los movimientos e instituciones democráticas a partir de mediados de los años de 1980 y, sobre todo, de 1990, las entidades civiles se fortalecieron, y muchas de ellas fueron creadas para encargarse específicamente de las cuestiones y de los desafíos promovidos por las comunidades de afrodescendientes.

---

*Título original: *Os direitos da ciudadania afro-brasileira e a luta contra o racismo no Brasil.*

Entre las muchas acciones desarrolladas por estas entidades están el apoyo y auxilio jurídico, psicológico y de denuncia contra cualquier tipo de discriminación racial en situaciones diversas como las relaciones de trabajo (incluso en corporaciones y sindicatos); en espacios de sociabilidad públicos y privados, como plazas, parques, clubes, asociaciones deportivas, y en publicaciones o en cualquier otro tipo de soporte de divulgación científica, propaganda y medios de comunicación impresos o electrónicos. Hay asociaciones y entidades que desarrollan trabajos artístico-culturales en sus diferentes lenguajes y temáticas relacionadas con la experiencia negra y africana. Así mismo, existen centros de estudio y de investigación independientes de los medios públicos universitarios, aunque mantengan diálogo con ellos, sobre las diferentes culturas e historias afrobrasileñas, desde el periodo de la Colonia y la esclavitud hasta la época contemporánea. En ellos se destacan, más recientemente, los proyectos de investigación de comunidades de afrodescendientes, la mayor parte de ellos "remanentes" de antiguos quilombos, que residen en diferentes localidades del país. Esas investigaciones no hacen nada más que reunir el mayor número de datos con el objetivo de apoyar los movimientos y las luchas de las comunidades negras rurales y urbanas en defensa de la posesión legal y definitiva de sus tierras y territorios.

La historia de lucha y de organización de esas entidades civiles terminó por influenciar las propias políticas públicas del Estado, más específicamente lo que tiene que ver con la realización de elecciones libres y democráticas, y con la institución de la Asamblea Nacional Constituyente en 1988.

Después de la realización de las primeras elecciones directas para los municipios y estados, y dependiendo de la línea ideológica del partido elegido, diversos órganos públicos desarrollaron políticas específicas sobre esas mismas temáticas. Entre las muchas acciones se destacan dos: la denuncia y el castigo judicial a cualquier tipo de discriminación racial, aplicando la Ley 7716 de 1989 (que reglamentó el artículo 5o., inciso 42 de la Constitución de 1988), delito para el cual no hay excarcelación por medio de fianza, y –a partir de la Constitución de 1988 (artículo 68 de las disposiciones transitorias y artículos 215 y 216)– la acción legal para el reconocimiento de la propiedad definitiva de las tierras ocupadas por "remanentes

de comunidades de los quilombos" y su protección legal, por el valor histórico y cultural que poseen. Aunque haya habido, a partir de la aplicación de esas normas, un aumento absoluto en el número de acciones legales, éstas han encontrado dificultades administrativas y jurídicas, y muchas (en especial, las que castigan el racismo) dejan de cumplirse debidamente, como se verá más adelante.

Se analizarán algunas situaciones relacionadas con las llamadas *tierras de negro*, recordando desde ya que la reglamentación de la posesión de la tierra para los descendientes de comunidades de quilombos se encuentra con la dificultad de comprobación histórica de los quilombos y con los intereses adversos de los latifundistas, además de que la jurisprudencia para esos casos es aún muy reciente y vacilante, hasta el punto de posponer sentencias a la espera de la reglamentación definitiva del artículo 68.

El velado y escurridizo racismo a la brasileña

En el Brasil, la mayor parte de las actitudes prejuiciosas y racistas se encuentran en el ámbito privado e íntimo de las relaciones personales y, por no ser explícitas públicamente, la Ley difícilmente consigue refrenarlas. Hay razones históricas para explicar esas formas racistas de comportamiento y la ineficiencia de los órganos públicos para combatirlas. Desde el inicio de la colonización europea, la esclavitud duró casi cuatro siglos en nuestro medio. El Estado portugués, como el Brasil independiente del siglo XIX, dieron amplias garantías al ejercicio del poder privado esclavista, procurando evitar, sin embargo, cualquier interferencia interna en el ámbito de ese poder. Hasta mediados del siglo XIX, a excepción de las leyes municipales, ninguna Ley magna de esos estados se atrevió a interferir o a normatizar las formas en que los propietarios deberían proceder con sus esclavos. Jurisconsultos, diplomáticos y políticos imperiales expresaron literalmente su horror a "manchar" los más importantes documentos y leyes del país con la mención de la existencia de la esclavitud, comenzando por la Carta de Ley de 1824, que fundó la nación. Este silencio centenario sólo fue roto en 1871 con la promulgación de la Ley de vientre libre –la primera interferencia directa en las relaciones esclavistas– con el objetivo moderado y gradual de abolir la esclavitud, garantizando diferentes formas

de indemnización a los propietarios y, por consiguiente, la paz y la tranquilidad pública en el país. Con la llegada de la Ley Áurea en 1888, el Estado, otra vez, guardó silencio, aunque sólo en relación con la condición social de los esclavos.

A diferencia de otros grupos sociales que abolieron la esclavitud, no se pensó en ningún auxilio o medida compensatoria para los libertos por los años de sufrimiento en cautiverio. ¿Reforma agraria? Ni pensar en mencionarla oficialmente, a pesar de haber sido defendida por algunos de los abolicionistas más radicales (aunque pocos, dicho sea de paso)[1].

Lo que realmente ocurrió en el periodo después de la abolición, y en las décadas iniciales de la república, fue el apoyo directo del Estado a los intereses económicos de los antiguos esclavistas, transformados ahora en hacendados contratadores de mano de obra asalariada. Las medidas legales y los subsidios oficiales del Estado a las políticas de inmigración, defendidas por los hacendados del sudeste cafetero, tuvieron el papel crucial de minar toda resistencia a la reivindicación salarial que, de forma organizada, ya venían exigiendo los trabajadores nacionales. Precisamente por haber soportado tantas dificultades durante la esclavitud, los afrobrasileños aprendieron a negociar muy bien y exigieron, en medio de la libertad formal de las relaciones de mercado, buenos salarios y buenas condiciones de trabajo. Al apoyar financieramente la venida de inmigrantes a los sembrados de café, el Estado brasileño acabó con ese poder de negociación. Entonces, a pesar de la abolición de la esclavitud, medidas económicas estatales como esa, junto a todo un aparato de estereotipos y prejuicios que estigmatizaban a los trabajadores negros (como "perezosos", "no preparados para la libertad", "criminales"), estimularon el racismo y torpedearon las conquistas salariales y los derechos de ciudadanía de esta población. Curiosamente, años más tarde, en una nueva coyuntura política y social, el Estado hizo exactamente lo contrario. Con el fortalecimiento de la organización sindical y de las manifestaciones políticas y de huelga anarquistas, socialistas y

[1] Sobre las cuestiones políticas y jurídicas en relación con la esclavitud en el Brasil del siglo XIX, ver Eduardo Spiller Pena, *Pajens da casa Imperia, Jurisconsultos, escravidão e a lei de 1871*, Campinas-SP, Editora da Unicamp/Fapesp/Cnpq, 2001.

comunistas, el poder de negociación de los trabajadores inmigrantes (mayoritarios en ese momento) frente a los patronos era avasallador. Para resolver políticamente el problema, el Estado, nuevamente para satisfacer el poder privado de los propietarios, a mediados de la década de 1920 simplemente acabó con los subsidios de inmigración y pasó a promover una "gradual restauración de los afrobrasileños a una posición competitiva, aunque subordinada, en el mercado de mano de obra"[2].

Se ve claramente, por esas breves evidencias, la eficiencia histórica de las autoridades estatales brasileñas en el control social de las llamadas "clases peligrosas". A partir de la década de 1930, la integración *subordinada* de los negros a los mercados de trabajo industrial y de servicios públicos de los centros urbanos fue legitimada por la creación de instrumentos políticos e ideológicos que buscaban vender la imagen del país como un lugar bendecido por la tolerancia y la "democracia racial". En el discurso oficial, la categoría de "mulato" se volvió sinónimo de valor nacional. Diversos aspectos culturales de la experiencia afrobrasileña fueron desafricanizados, y hasta "blanqueados", para construir la imagen ideal de una nación sin conflictos, mezclada racialmente pero culturalmente homogénea. De "comida de esclavos", la *feijoada* se transformó en el *plato típico nacional* –la bandera multicolor de nuestra culinaria– de preferencia mezclada racialmente por el blanco del arroz, el verde de las coles (representando las *matas*) y acompañada de muchísimas naranjas (el amarillo de nuestras riquezas). La capoeira (para no hablar del fútbol), antes perseguida y criminalizada en el paso del siglo XIX al siglo XX, fue oficializada como modalidad deportiva nacional a partir de 1937. La samba, antes proscrita como "música de negros", fue "glamurizada" y, con la oficialización de los desfiles de escuelas de samba, pasó a venderse como "música de exportación". En 1938, Getulio Vargas, incluso frente al intransigente prejuicio de los católicos, reconoció oficialmente el candomblé afrobrasileño como religión, apropiándose políticamente de la importante lucha por este recono-

[2] Sobre esas estrategias del Estado nacional en el control social de los trabajadores afrobrasileños e inmigrantes durante el siglo XX, ver George Reid Andrews, *Negros e brancos em São Paulo*, Bauru-SP, Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1988, parte 1.

cimiento, conducida por la Iyalorixá Mae Aninha, del Ile Axé Opo Afonjá, de Salvador (Bahía)[3].

La nación mezclada racialmente en el plano político e ideológico sigue siendo, sin embargo, en el plano de la cruda realidad social, profundamente injusta y racista con los afrodescendientes. Los índices económicos y sociales son la más clara demostración de que el velado racismo a la brasileña está arraigado en sus estructuras. Incluso integrados, desde la década de 1940, al mercado de trabajo de las industrias y empresas de servicios, de las ciudades de São Paulo y Río de Janeiro, los afrobrasileños raramente consiguen ascender en esos empleos a los cargos de gerencia o jefatura, es decir, los llamados cargos de "cuello blanco". En esas empresas, la mayoría de los trabajadores negros todavía se dedica a los trabajos de mano de obra, mientras los blancos y una parte de mulatos labora en los servicios de oficina y de atención al público. No obstante, en este último tipo de servicios, la discriminación de los contratantes llega a ser explícita y abierta incluso en los servicios con baja remuneración, pero que requieren atención al público; por ejemplo, meseros de restaurantes y oficinistas, en los cuales el porcentaje de blancos es muy superior. En oficios más sofisticados, como en las áreas de relaciones públicas, modelaje y publicidad, las restricciones raciales son directas y rigurosas. En un estudio de las relaciones raciales en São Paulo, George R. Andrews, consiguió una declaración muy significativa de un ejecutivo de publicidad, en que explica el motivo por el cual los negros no consiguen ser modelos en Brasil, y prefieren seguir sus carreras en el exterior.

> Para entender el problema es preciso saber lo que significa la expresión "modelo". Literalmente, modelo significa aquello que se quiere imitar, o que sirve como ejemplo. Pues bien, ¿quién quiere imitar al negro en Brasil? ¿Una persona blanca, de clase media, va a querer tener como ejemplo a una persona negra?... Los negros son la parte más atrasada y pobre de la población, y es

[3] La madre Aninha llegó a recibir en esta época el título de "madre negra del Brasil". Todos esos casos, a excepción del de la madre Aninha, son comentados en Lilia Moritz Schwarcz, "Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade", en Fernando A. Novais y Lilia Moritz Schwarcz, *Historia da vida privada no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp. 173-243.

> por eso que en nuestra sociedad blanca sólo se acepta a los negros en papeles definidos. Entonces la propaganda discrimina realmente, porque la propaganda tiene que reflejar a la sociedad, incluso en sus prejuicios[4].

Aunque descaradamente sincera en su discurso discriminatorio, la declaración del ejecutivo acierta en la caracterización de la población negra como a la que más alcanza la pobreza. Los datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) sobre la distribución geográfica de la población, recogidos en el censo de 1990, identifican casi 50% de negros y mulatos residentes en el nordeste, contra 15.1% de blancos. En las regiones sureste y sur, la situación es la opuesta: casi 65% de blancos, contra 22,4% de afrobrasileños. Los datos revelan el menor margen de movilidad ascendente de los no blancos, localizados en lugares menos dinámicos, económica y socialmente, sobre todo en las áreas rurales y en las ciudades, en áreas más pobres y periféricas[5]. También de acuerdo con el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística-IBGE (1990), en todos los grupos de la población económicamente "activa", la que tiene acceso al empleo de forma regulada, a excepción de las actividades agrícolas, tiene siempre el predominio la población blanca. Los mulatos y negros constituyen la mayoría de los trabajadores sin carnet de trabajo en regla. Hace cuatro décadas, los datos del censo demográfico de 1960 ya comprobaban que la renta media de los blancos era el doble de la del resto de la población. Desde entonces, el contraste se acentuó aún más.

Los datos de un estudio reciente del Instituto de Investigación Económica Aplicada (IPEA) llaman la atención sobre el hecho de que el Brasil blanco es 2,5% más rico que el Brasil negro. El estudio muestra, también, que cerca de 34% de la población total vive en condiciones de pobreza y 14%, en situación de indigencia. De éstos, 64% de los pobres y 69% de los indigentes son afrobrasileños. En el año de 1999 la tasa de desempleo fue más alta entre estos últimos (10,6%), mientras que para los blancos estuvo alrededor de 8,9%[6].

---

[4] La Declaración y los datos del párrafo anterior están en George R. Andrews, *op. cit.*, pp. 249-251.

[5] Sobre estos índices económicos y sociales, ver L. M. Schwarcz, *op. cit.*, pp. 214-223.

[6] *Folha de São Paulo*, 8 de julio 2001, p. A-6.

Los datos sobre educación siguen el mismo patrón de discriminación y desigualdad. Según la Investigación Nacional por Muestra de Domicilio (PNAD) de 1982, el brasileño blanco poseía la aterradora media de cuatro años de escolaridad mientras el afrodescendiente apenas tenía dos. En 2001 el IPEA constata un distanciamiento racial, incluso un poco más acentuado entre esas dos bajísimas tasas de escolaridad: "Un blanco de 25 años tiene, en promedio, 2,2 años más de estudio que un negro de la misma edad"[7]. Además de eso, desde la década de 1980 continúa siendo mayor la concentración de negros en las escuelas públicas y en cursos nocturnos (situaciones de enseñanza que presentan más problemas y dificultades, si se comparan con los cursos diurnos y vespertinos de las escuelas particulares). Esto sin mencionar las tasas más altas de analfabetismo entre los afrobrasileños, que se agudizan conforme a la pobreza y a la miseria de algunas regiones. Los índices de saneamiento básico, siempre menores entre las poblaciones negras, completan, por último, ese cuadro de ínfima calidad de vida que las acorrala y las discrimina: altas tasas de mortalidad infantil y adulta, y una expectativa de vida de 6 a 7 años menos que los blancos[8].

Por todo este cuadro histórico de despreocupación y connivencia del Estado ante la condición social de los afrobrasileños, las autoridades políticas actuales –si no están igualmente despreocupadas– encuentran serias dificultades para poner bajo el dominio de la Ley las prácticas racistas que se reproducen en las relaciones interpersonales y privadas. En un análisis muy preciso de Lilia M. Schwarcz, se destaca que la característica peculiar del prejuicio racial en Brasil fue, y es todavía, su carácter no oficial, disimulado, no dicho y velado. Una evidencia un tanto irónica de esto quedó demostrada en un reciente encuentro sobre racismo en el país. Al ser interrogados inicialmente sobre si tenían o no prejuicio, 97% de los entrevistados respondieron que no. Al preguntarles después sobre si conocían a otras personas que tuvieran prejuicios, 98% respondieron que sí. Mayor disimulo (o tal vez una velada irreverencia por parte de los entrevistados) es imposible. La mayoría respondió, igualmente, que tenía parientes, novios y

[7] Ibíd., p. A-6.

[8] L. M. Schwarcz, *op. cit.*, pp. 216-222.

hasta amigos íntimos que eran racistas[9]. Otra situación que revela más irreverencia que disimulo, lo cual demuestra la complejidad del diagnóstico de la cuestión racial en el país, fue otra investigación nacional por muestra de domicilio, realizada por el IBGE en 1976.

En forma diferente de los censos de población, esta investigación dejó abierta la definición de la categoría "color", permitiendo a los entrevistados autodefinir sus rasgos raciales. Surgió más de un centenar de definiciones, desde las más simples hasta las más irónicas e inusitadas, en una significativa manifestación de astucia popular que deja para el futuro una denuncia peculiar y profética sobre lo ridículo de una sociedad al medirse o compararse por el color de la piel. He aquí algunos abrebocas coloridos como muestra: "Blanquita", "agallegada", "blanca amielada", "blanca sucia", "lila", "piel", "tirando a blanca", "castaña", "cardo", "quemadita", "tostada", "oscura", "verde", "encerada", "azufrada", "morena color canela", "morenón", "negrita", "mulata clara", "café con leche", y las maravillosas e indefinibles ¡"burro cuando corre asustado", "color de totumo" y "candelo"![10]

A diferencia de otros países que elaboraron dispositivos jurídicos que daban legalidad a la discriminación (como, décadas atrás, el *apartheid* de África del Sur y las leyes sureñas de Estados Unidos), el racismo a la brasileña nunca fue afirmado públicamente y la ley no reguló ningún dispositivo discriminatorio basado en diferencias raciales (a excepción, naturalmente, de la época de la esclavitud). De ahí, según Schwarcz, la dificultad de la aplicación de la Ley 7716 de 1989, que intenta castigar criminalmente cualquier actitud de discriminación racial. La Ley se atiene sólo a los actos cometidos en espacios reconocidos como públicos, sin tener el mínimo poder para impedir manifestaciones racistas en ámbitos privados donde están, como se mencionó, mucho más arraigadas y son más expresivas. Pero incluso en establecimientos o locales públicos son muchas las trabas a la acción de la Ley. Las acciones que consiguen implementarse encuentran exigencias legales de una burocracia jurídica arcaica, reglamentada to-

[9] Véase la investigación en Cleusa Turra y Gustavo Venturini (orgs.), *Racismo cordial*, São Paulo, Ática, 1995.

[10] L. M. Schwarcz, *op. cit.*, pp. 226-227. En total hay 136 denominaciones de colores diferentes, que en la feliz imagen de la autora, componen una verdadera "acuarela del Brasil".

davía por un código penal de la década de 1940, que exige el flagrante delito, un número mínimo de testigos y, lo que es más increíble, la confirmación del acto racista por parte del acusado[11].

Además, las víctimas de racismo, dada la novedad de esa reciente tipificación criminal, son maltratadas por los delegados y agentes policiales. En la misma proporción son maltratados los prisioneros afrobrasileños en comparación con los blancos. Los negros continúan siendo rotulados como más peligrosos y, por tanto, más temidos y perseguidos por la acción policial. Para la mentalidad de estos agentes, debe causar cierta incomodidad que tengan que correr tras los negros, ya no como criminales sino como víctimas del racismo[12]. En reciente entrevista, el abogado Hedio Silva Jr., especialista en la legislación que lucha contra el racismo, defendiendo la creación de comisarías especializadas en delitos raciales, afirmó que "hay un gran número de hechos que no se transforman en investigaciones, investigaciones que no se transforman en denuncias, denuncias que no resultan en condenas"[13]. Afirmó que en el año 2000, unos 200 procesos estaban en curso en 24 capitales del país, y que en los últimos tiempos (no especifica la cantidad de años) se reportaron 250 casos de racismo a la comisaría de São Paulo, pero ninguno terminó en condena. En su artículo, Lilia M. Schwarcz agrega que desde la implantación de la Ley hubo solamente tres condenas en todo el país. La mayor parte de los acusados es declarada inocente, muchas veces por las fallas de procedimiento mencionadas anteriormente. Los promotores y jueces, por su parte, tienden a transformar los casos en acusación por injuria o "amonestación de carácter personal y circunstancial", delitos éstos que admiten fianza y normalmente sólo son castigados con la obligación de la reparación o por medio de pequeñas indemnizaciones a las víctimas[14]. En todo caso, la Ley es la Ley, que está

---

[11] Ibíd., pp. 209-212.

[12] Para un examen sobre la intimidación policial, las sanciones punitivas y la severidad del tratamiento de los prisioneros negros en las comisarías de policía en el país, véase Sergio Adorno "Violencia e racismo - discriminação no acceso á justiça penal", en Lilia M. Schwarcz y Renato Queiroz (orgs.), *Raça e diversidade*, São Paulo, Edusp e Estacão Ciencia, 1996.

[13] *Folha de São Pâulo*, 9 de julio 2001, p. A-6.

[14] L. M. Schwarcz, *op. cit.*, p. 210 (n. 57).

a disposición del ciudadano afrobrasileño para ser utilizada en cualquier momento o situación en que se sienta discriminado. Hubo, hace algunas décadas, un desagradable precedente: la Ley Alfonso Arinos de 1951 que sancionó, por primera vez, la existencia del prejuicio racial; infortunadamente no fue aplicada por negligencia de la jurisprudencia brasileña. Sin embargo, aquella era otra época. Hoy la lucha por la ciudadanía afrobrasileña es mucho más expresiva y activa. Ojalá que la ineficiencia de la Ley Alfonso Arinos no contagie a la Ley de 1989. Todo va a depender de una vigilancia permanente y decisiva de los movimientos sociales, sobre todo de los afrobrasileños.

Las acciones afirmativas y la adopción de cuotas en Brasil: ¿Una extravagancia?

Un aspecto importante en el ámbito del Estado, que no se puede dejar de mencionar, es la muy reciente discusión sobre la aplicación de políticas compensatorias a los afrodescendientes. Las barreras son enormes, especialmente para un Estado que durante siglos hizo caso omiso de las reivindicaciones de los negros y que actualmente es forzado a tomar una posición en el asunto. Los primeros pronunciamientos dejan mucho que desear. Representantes oficiales del Estado brasileño vienen descartando una política más radical de "acciones afirmativas" como la implantación de un "sistema de cuotas" que favorezca a los afrobrasileños en el área educativa o en el mercado de trabajo. Esa última medida es rechazada, de forma peyorativa y errónea, como una forma de "racismo al revés", como un "acto irracional" o una cosa "extravagante". Con tal aversión, parece que algunas de las autoridades republicanas actuales reproducen, de forma similar, la vergüenza o la indiferencia que sentían las autoridades del Brasil de la época del Imperio de mostrar legalmente ante el mundo que la nación era esclavista. En especial en las áreas oficiales de la educación, las autoridades no consideran adecuada una política de cuotas para el ingreso de afrobrasileños a universidades públicas y privadas. Se considera como último recurso, innecesario y descartable, si se adoptan medidas indirectas de inclusión educativa para los negros. Como afirma, "avergonzado", el ministro de Educación: "Ojalá nuestra sociedad no necesite, como otras, llegar a la institución de cuotas raciales en la universidad".

¿Por qué tanto recelo de las autoridades públicas para adoptar un sistema de cuotas? Es cierto que el debate sobre las acciones reparatorias va mucho más allá de la discusión sobre la adopción o no de cuotas, pero la posibilidad de que se apliquen no se puede simplemente descartar. Aunque se base en modelos provenientes de la realidad norteamericana, el sistema de cuotas es una experiencia que, adaptada y corregida según las múltiples realidades brasileñas, puede contribuir a la lucha contra la discriminación racial y contra la desigualdad social en el país. Es lo que defiende, por ejemplo, George R. Andrews en su texto *Negros y blancos en São Paulo*. Las "acciones afirmativas", a pesar de ser criticadas recientemente en los Estados Unidos, trajeron ganancias sociales innegables a los afroamericanos. Mientras ellos, después de las medidas, consiguieron avanzar en sus derechos, los afrobrasileños, sin ellas, se mantienen estancados e incluso en peores condiciones sociales, desde mediados del siglo XX[15].

El sistema de cuotas ya existe en el Brasil. El periodista Eliot Gaspare recuerda que hay una "ley que determina que en los concursos públicos una cantidad pequeña de vacantes sea cubierta por discapacitados físicos". ¡Nadie levanta la voz contra eso! Según Gaspare, hay una ley de licitaciones que facilita igualmente la contratación de servicios prestados por grupos de "personas naturales". Y agrega: "En ese aspecto, se usa en dosis mínima un concepto semejante al que existe en Estados Unidos para proteger a pequeños empresarios negros. Ese es un tipo de cuota que hasta el presidente George W. Bush apoya". Hace referencia, además, a otros casos, como la definición de cuotas para la presentación de mujeres en las listas de candidatos a cargos electivos. De acuerdo con el periodista, el actual Ministerio de Educación descarta cualquier medida en ese sentido, a pesar de que todos sabemos que "los negros constituyen menos del 2% del total de alumnos en las universidades". Las autoridades públicas educativas sólo quieren proponer el apoyo a la creación de cursos preparatorios para los exámenes estatales de ingreso a las universidades para los afrodescendientes

[15] George Andrews, *op. cit.*, pp. 216-222, cap. 9. Para consultar una posición favorable sobre la acción afirmativa en el Brasil, véase Antonio Sérgio Alfredo Guimaraes, "Políticas públicas para a ascenção dos negros no Brasil: argumentando pela ação afirmativa", en *Afro-Asía*, No. 18, 1996, pp. 235-261.

y una cuota mínima de crédito para estudiantes afrodescendientes en el programa, ya existente, de financiación de estudios en establecimientos de enseñanza superior (FIES). Argumentan que los afrodescendientes constituyen la mayoría de los alumnos en las escuelas públicas de enseñanza media y básica, y que paulatinamente serán integrados a la enseñanza universitaria, cuyas matrículas, según dicen, están en vertiginoso crecimiento. No dicen, sin embargo, que tal crecimiento vertiginoso se da en la esfera de las instituciones privadas. Y que en éstas, según Gaspare, los cursos preparatorios para la presentación del examen de ingreso a universidades estatales (como el propuesto para los afrodescendientes) son absolutamente irrelevantes. Lo que define mucho mejor el ingreso o no de los estudiantes en estas instituciones es su capacidad financiera de pagar las mensualidades o anualidades escolares. Si por desgracia, y erróneamente, el gobierno descarta las cuotas, el mejor camino, según el periodista, sería presionar al Congreso para reglamentar, lo más rápido posible, la Ley que obliga a las universidades privadas a conceder becas de estudios a estudiantes pobres, agregando la definición de una cuota de esas becas para ser destinada directamente a los afrodescendientes[16].

Además del área educativa, otros sectores del gobierno vienen proponiendo medidas puntuales cuya eficacia, sin embargo, deja mucho que desear o no se puede evaluar todavía. Representantes de la diplomacia brasileña en el encuentro de Durban (Sudáfrica) propusieron la creación de un "Fondo de amparo social a las poblaciones afrobrasileñas" y un criterio de desempate en licitaciones públicas que privilegie a las empresas que contraten más afrobrasileños, mujeres y "minorías", como los homosexuales. Sin embargo, en la actual coyuntura de la política parlamentaria la idea del fondo de amparo social es prácticamente inviable. Estamos en un gobierno al final de mandato, que estableció un presupuesto de gastos públicos (sobre todo en las áreas sociales) muy pequeño para el año que viene. En cuanto a las licitaciones, raramente empatan en Brasil. En la corrupción que alcanza a los órganos públicos, casi todo el proceso de licitación es un "juego de cartas marcadas". Por otro lado, casi ninguna empresa del país registra a sus funcionarios por tipo racial, color, género u opción sexual,

[16] Gaspari Elio, "Um vice para Paulo Renato", en *Folha de São Paulo,* 26 de agosto de 2001.

medidas que por otro lado podrían conducir a peligrosas actitudes discriminatorias, lo que sería indeseable[17].

Pero hay algunos departamentos del gobierno que, poco a poco, vienen adoptando programas de acción afirmativa. Por ejemplo, el Ministerio de Desarrollo Agrario estableció que 20% de sus nuevas contrataciones de personal sean afrodescendientes y que 20% del presupuesto del Programa Nacional de Financiación a la Agricultura (Pronaf) tenga en cuenta a los agricultores afrobrasileños. El Ministerio de Salud desarrolla un programa de lucha contra la anemia falciforme, enfermedad que afecta a la mayoría de la población negra, y el Ministerio de Cultura, por medio de la fundación cultural Palmares, entre sus varios proyectos sobre las culturas afrobrasileñas, viene implementando un programa de estímulo al ingreso de alumnos negros en los cursos de posgrado del país y, en especial, en el curso Rio Branco do Itamaratí que prepara a los representantes diplomáticos brasileños. Los movimientos negros reivindican otras medidas interesantes, como la inversión del onus u obligación de la prueba en las acciones legales por discriminación. Ahora la víctima ya no debe presentar indicios de que fue discriminada, sino que el acusado tiene la obligación de probar que no fue racista. Proponen, también, que las empresas condenadas por discriminación pierdan totalmente el derecho al crédito o la financiación públicos.

Tales iniciativas demuestran, así sea puntualmente, que el Estado puede implementar una política más general y sistemática de acciones afirmativas, sin mayores problemas, incluso con el respaldo político de gran parte de las entidades y movimientos civiles del país. Vienen a derrumbar y enterrar, definitivamente, el clásico y caduco argumento de que las "mayores desigualdades raciales en Brasil podrían ser fácilmente revertidas por medio de políticas universalistas de lucha contra la pobreza, puesto que la mayoría de los negros está situada en la franja de pobreza"[18]. Ahora, ambas políticas –universales o específicas, como las acciones afirmativas– no son excluyentes, principalmente, en un país como el Brasil, profundamente injusto y desigual en ambas vertientes: la racial y la social. Las políticas,

[17] *Folha de São Paulo*, septiembre 2001.

[18] La crítica, que endosamos, está en Antonio Guimaraes, *op. cit.*, p. 260.

como las de la acción discriminatoria positiva, cuando se imaginan y se practican, deben estar siempre ancladas en "políticas de universalización y de mejoramiento de la enseñanza pública, en políticas de universalización de la asistencia médica y odontológica, en políticas sanitarias, en fin, en una ampliación de la ciudadanía de la población pobre como un todo"[19]. Las acciones afirmativas catalizarían el ejercicio pleno de la ciudadanía para el sector afrodescendiente de esta población.

Tierras de negro: identidades políticas y pluriétnicas en las comunidades de los quilombos

Una intensa movilización de las organizaciones de la sociedad civil y de instancias políticas que las representaban enfrentó los intereses hegemónicos de centro-derecha, presentes en la Asamblea Nacional Constituyente, y consiguió implantar en la Carta de 1988 medidas legales de amplio cuño social y cultural. Entre esas medidas están las relacionadas con la ocupación de la tierra. Toda la década de 1980, que culminó en la Constituyente, fue escenario de un proceso de intensa redemocratización en el que se fortalecieron las organizaciones populares que luchaban por la reforma agraria y por la regularización del uso y la posesión de la tierra en el Brasil. De acuerdo con el antropólogo José M. Arruti, ese momento fue de refuerzo de los movimientos "campesino, indígena y de otras categorías de trabajadores, hasta entonces sub-representados, como los afectados por barreras, los caucheros y buscadores de oro" (incluidos otros como los recolectores de coco de palma, palmito y los castañeros). Respondiendo a las reivindicaciones y a las nuevas articulaciones políticas de esos movimientos (incluso con los sectores académicos), los órganos de legalización de tierras del Estado pasaron a designar la posesión efectiva y consuetudinaria de esas tierras –también llamadas "tierras de uso común"– como "ocupaciones especiales", categoría creada justamente por no ser susceptibles de registro sistemático en los términos de legalización de tierras y de censo oficiales. Dentro de esas "ocupaciones especiales", que integran un amplio abanico como las *tierras de santo, tierras de indio, tierras de herencia*, etc., se encuentran las *tierras de negro*, adquiridas por comunidades de an-

[19] Ibíd.

tiguos esclavos u ocupadas por integrantes de antiguos quilombos. Según Arruti, una intensa movilización de las comunidades negras rurales, que se organizaron en encuentros nacionales a mediados de la década de 1980, tuvo un peso político considerable en ese cambio de posición de los órganos gubernamentales. Pero duró poco, debido al fracaso del Plan de regularización de la legalización de tierras y de reforma agraria de la nueva república[20].

Las reivindicaciones sobre el tema sólo fueron retomadas en los debates de la Constituyente, en los cuales, por fin, se consignaron los artículos de ley en defensa del reconocimiento definitivo de la posesión de la tierra por parte de las comunidades afrodescendientes, oriundas de antiguos quilombos, así como la obligación de protección legal de esos territorios, por el valor histórico y cultural que poseen.

En los "actos de las disposiciones constitucionales transitorias", parte de la carta de ley que todavía está a la espera de su reglamentación definitiva, lo que no deja de ser delicado desde el punto de vista político, fue establecido el artículo 68: "a los remanentes de las comunidades de los quilombos que estén ocupando sus tierras les es reconocida la propiedad definitiva, debiendo el Estado emitirles los títulos respectivos".

En el cuerpo principal del texto constitucional fueron establecidos los demás artículos que hacen referencia a los afrodescendientes:

> Artículo 215. El Estado garantizará a todos el pleno ejercicio de los derechos culturales y el acceso a las fuentes de la cultura nacional, y apoyará e incentivará la valorización y la difusión de las manifestaciones culturales.
> Parágrafo primero. El Estado protegerá las manifestaciones de las culturas populares, indígenas y afrobrasileñas, y las de otros grupos participantes del proceso de civilización nacional [...].

---

[20] José Mauricio Arruti, "Direitos étnicos e territorialidade. Conflito e convergência entre 'indianidade' e 'negritude' no Brasil e na Colômbia", trabajo presentado para el XXIII Encontro Nacional da Anpocs, Caxambu, MG, 1999, p. 11, y *Territórios Negros*, I (1)1, enero-febrero 2001.

> Artículo 216. Constituyen patrimonio cultural brasileño los bienes de naturaleza material e inmaterial, tomados individualmente o en conjunto, portadores de referencia a la identidad, a la acción, a la memoria de los diferentes grupos formadores de la sociedad brasileña en los cuales se incluyen:
> I. Las formas de expresión.
> II. Los modos de crear, hacer y vivir.
> III. Las creaciones científicas, artísticas y tecnológicas.
> IV. Las obras, documentos y edificios y demás espacios destinados a las manifestaciones artístico-culturales.
> V. Los conjuntos urbanos y sitios de valor histórico, paisajístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico y científico[...].
> Parágrafo quinto. Quedan registrados para su protección todos los documentos y los sitios detentores de reminiscencias históricas de los antiguos quilombos[21].

Otro recorrido político del reconocimiento de esos derechos, más adscrito al campo de la semántica histórica y jurídica, llama nuestra atención hacia las relaciones dinámicas entre la lucha por la *justicia* de los movimientos sociales, calcada en los traumas de la experiencia histórica de esos movimientos, y la *positivización* de la Ley, que reconoce en el ordenamiento jurídico nacional la legalidad de esas reivindicaciones. En medio de la lucha política, tanto en las instancias sociales como en el Parlamento, se proponen y promulgan artículos de Ley, pero para que sean realmente aplicados, para que por fin se haga *justicia*, se presenta una serie de problemas y contingencias. Se abre un nuevo frente de luchas, no sólo para adecuar el discurso jurídico formal a las nuevas reivindicaciones sociales recién positivizadas, sino incluso para corregir las limitaciones o perfeccionar la eficacia de esa nueva creación legal. La ley, una vez existente, detona una serie de procedimientos jurídicos y suprajurídicos que exige de nuevo, a los movimientos sociales, a las instituciones académicas y entidades civiles que apoyan esos movimientos, y a los sectores oficiales del Estado, responsables de su puesta en marcha, toda la atención y dedicación posibles para que la Ley se aplique realmente.

---

[21] Constituicão da República Federativa do Brasil, promulgada el 5 de octubre de 1988, 27 ed., São Paulo, Saraiva, 2001.

Un buen ejemplo de eso son las discusiones suscitadas sobre la designación del término quilombo en la Ley. La selección implicó razones políticas e históricas que marcaron la experiencia de los movimientos de resistencia negra en el Brasil, sobre todo en el siglo XX. Fueron los representantes de esos movimientos quienes, en medio de las disputas de la Asamblea Constituyente, eligieron el término y lo escribieron en la Ley. Tal actitud tiene un profundo significado político y simbólico no sólo para los integrantes de esos movimientos, sino para todos los descendientes afrobrasileños y para aquellos que acompañan y cuentan un poco de su historia. Después de siglos de persecución, e incluso de ser categorizados penalmente por las disposiciones legales del Estado portugués y del Brasil imperial, los quilombos (por lo menos sus "remanentes") pasan a ser reconocidos y protegidos por la ley superior de ese mismo Estado. Al lado de los movimientos negros, y ayudándolos, de cierta manera, toda una producción científica y académica en el campo de la historiografía social sobre la esclavitud brasileña (desde la publicación de *Quilombo de los palmares,* de Edison Carneiro, en 1944) también fue responsable de la repercusión de ese tema en los medios intelectuales y políticos del país. Tanto los movimientos negros como los académicos trataron de enfatizar la amplitud conceptual del término quilombo, visto en el pasado sólo como grupo de esclavos fugados y aislados en regiones apartadas de los grandes centros económicos coloniales. Buena parte de la historiografía más reciente sobre el tema, aunque no deja por fuera la existencia de quilombos aislados, viene resaltando, por otro lado, las relaciones informales y económicas de los quilombos con las redes de comercio de las villas y ciudades. Los que se resistían a la esclavitud no podían permanecer totalmente alejados de los centros esclavistas, debiendo mantener, para su supervivencia, una velada red de información y de solidaridad con los demás esclavos o libertos, todavía mantenidos en sujeción en las unidades económicas señoriales[22].

De la misma forma, en la actualidad la Ley constitucional no debe restringirse solamente a la titulación de las tierras y a la protección cultural

[22] Para conocer un análisis extenso y riguroso sobre los quilombos en el sudeste del Brasil, véase Flávio dos Santos Gomes, *História de quilombolas. Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro-século XIX.* Rio de Janeiro, Archivo Nacional, 1995, y en todo el país, Joao José Reis y Flávio dos Santos Gomes, *Liberdade por um fiio. História dos quilombos no Brasil,* São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

de los "remanentes" de los quilombos llamados históricos, a pesar de que esto no deje de ser una importante e innegable conquista. Al proponer el término en la Ley, los movimientos ya lo concebían simbólicamente, de forma ampliada, como todo grupo o comunidad afrodescendiente, existente en diversas épocas, incluida la época contemporánea, que se manifestaba y todavía se manifiesta culturalmente en las más variadas formas: en el ámbito de las religiones, en las asociaciones culturales, políticas, de beneficencia, recreativas, etc.[23]. Significados más densos del concepto fueron igualmente elaborados por el pensamiento académico. Antropólogos, historiadores, juristas y abogados vienen asociando al término quilombo otras innumerables formas de expresión comunitaria de los afrodescendientes. Por ejemplo, todas las situaciones de relativa autonomía caracterizadas por formas de producción cuasi independientes, generadas por relaciones de parcería, donación o arrendamiento de tierras hechas por los propietarios a algunas familias de esclavos o libertos, en momentos de decadencia del sistema monocultor esclavista. En este proceso, muchas *plantations* se desintegraron, fragmentando sus dominios en diversos lotes de tierras que dieron origen a innumerables situaciones de acampesinamiento de afrodescendientes, que siguen viviendo en esos lugares hasta hoy en día. Esas posesiones de tierras normalmente no fueron inscritas en las oficinas de registro, quedando por fuera de la reglamentación de la Ley de tierras de 1850, y tampoco fueron reconocidas por la Ley abolicionista de 1888 que, al ser conservadora, rehusó implementar la reforma agraria tan reivindicada por los antiguos esclavos (con el apoyo de pocos abolicionistas) como compensación por los años pasados en cautiverio. Tal silencio de las leyes del Estado sobre la cuestión, intencional desde el punto de vista político en aquella coyuntura, dio margen al surgimiento, hoy en día, de intensos conflictos por la posesión de la tierra en el país[24].

---

[23] José Mauricio Arruti, *op. cit.*, pp. 12-13. El concepto y la praxis del "quilombismo", desarrollado por el intelectual y político Abdías do Nascimento, es el que más se aproxima a esa definición amplia de quilombo.

[24] Alfredo Wagner, "Os quilombos e as novas etnias", en *Documentos do ISA*, No. 5, 14. enero, 1999, número sobre los "Dereitos territoriais das comunidades negras rurais". Para estudiar el temor y el rechazo de las autoridades imperiales ante la posibilidad de una reforma agraria para los libertos después de la abolición, véase Célia M. M. de Azevedo, *Onda negra, medo branco. O negro no imaginario das elites-século XIX*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

Otras situaciones, anotadas por el antropólogo Alfredo Wagner, que todavía quedan sin reglamentar, constituyéndose en fuente de conflictos, tienen que ver con las tierras compradas por familias de esclavos libertos; las tierras donadas por el Estado a los combatientes afrodescendientes, como beneficio por la participación en guerras, sobre todo durante el siglo XIX, e incluso los casos de soldados esclavos que recibieron porciones de tierra como recompensa por haber luchado contra los quilombos que se opusieron a la esclavitud. Esta última situación es realmente *sui generis*. Teniendo sus tierras usurpadas en la actualidad, los afrodescendientes de esos perseguidores de quilombos del pasado son reconocidos por la Ley de 1988 como "remanentes" de quilombo, en una verdadera y significativa resemantización del concepto en "contravía de la historia"; todo para ser reconocidos los derechos legítimos a la titulación definitiva de sus territorios[25]. Hubo además el caso del auxilio prestado por esclavos y libertos a los hacendados para pagar sus deudas sobre la hipoteca de sus propiedades. Promesas verbales de entregar lotes de tierra u otros beneficios, que, sin embargo, no se cumplieron.

> [...] La cuestión de las hipotecas tiene que ver con una diversidad de relatos grabados en las historias de vida, tal como fueron narradas por los más viejos de los poblados que dicen lo siguiente: nuestros padres, nuestros abuelos contaban que ellos ayudaron a pagar esa hipoteca en el momento en que fueron contraídos los préstamos para mantener la hacienda, y la promesa fue que con el pago de la hipoteca la tierra nos sería entregada. Y la tierra no fue entregada, aunque hubieran sido saldadas las deudas. [...] En la hipoteca estaban incluidos los esclavos, pues el esclavo no era disociado de la tierra en el acto de la transferencia. Había pactos entre propietarios pauperizados y esclavos para ayudar a pagar la hipoteca, porque, si no, esos esclavos volverían al mercado, lo que no era interesante para ellos, ya que estaban consolidados en su autonomía en alguna de esas áreas[26].

Por la diversidad de los casos citados y de muchos otros procesos de lucha que involucran a las comunidades negras rurales, la connotación más

---

[25] Alfredo Wagner, *op. cit.*, pp. 14-15.

[26] Ibíd., p. 16.

amplia de la noción "remanentes de las comunidades de los quilombos" está siendo más utilizada en las razones jurídicas de los abogados que apoyan esas causas. Es interesante que en el sustituto del proyecto de Ley 3207-B, de 1997, que cursa en el Congreso para la reglamentación final del artículo 68, esté propuesta una definición mucho más amplia y múltiple del término, abierta a las posibles categorías de "autodefinición" producidas por las propias comunidades: "Artículo 2° Se consideran comunidades remanentes de quilombos, para los fines de la presente Ley, los grupos étnicos de preponderancia negra que se encuentran en todo el territorio nacional, identificables según categorías de autodefinición, habitualmente designados como "tierras de negro", "comunidades negras rurales", "mocambos" o "quilombos"[27].

Este instrumento jurídico coincide con las preocupaciones más analíticas de los antropólogos. Ellos consideran imprescindible para cualquier investigación, incluida la jurídica, tener conocimiento de las diferentes maneras como se autodefinen los propios agentes sociales; de cómo elaboran sus prácticas de lucha; de cómo producen y representan sus relaciones con los demás grupos sociales que viven en sus territorios –ya interactuando con ellos, asumiendo sus banderas y reivindicaciones, ya alejándose y realzando sus diferencias– conforme a cada contexto y de acuerdo con la oportunidad política para alcanzar la meta de la regulación definitiva de la tierra. En otras palabras, al lado debe ir la elaboración de los criterios analíticos de investigación de las diversas situaciones sociales, que enriquecen y hacen más compleja la supuesta homogeneidad del término "remanentes de las comunidades de los quilombos", e integrar la mira de los instrumentos de operacionalización jurídica. En ese sentido, el artículo 2o., del sustituto presentado es un referendo legal que permite una apertura de las definiciones culturales y jurídicas, necesaria para captar la realidad múltiple de esos grupos.

---

[27] "Projeto de Lei No. 3.207-B, de 1977 (substitutivo do deputado Luiz Alberto)", en *Documentos do ISA*, p. 52. Parece ser también el caso de la Ley 70 de 1993, en Colombia, que reglamentó el artículo constitucional transitorio No. 55, al optar por el término más general de "comunidades negras" como "el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la tradición campo-pueblo y conservan conciencia de identidad que las diferencia de otros grupos étnicos". Véase José Mauricio Arruti, *op. cit.*, p. 4.

Hay casos en que los criterios políticos de solidaridad y organización entre componentes de los grupos, a veces incluso de orígenes étnicos diferentes, fortalecen más su identidad colectiva que los criterios raciales y lingüísticos. En algunos pueblos hay personas de ascendencia indígena que se autodefinen como negros y viceversa. Eso deriva de situaciones específicas en que hay superposición entre las denominadas *tierras de negro* y *tierras de indio*[28]. Pero esa definición pluriétnica depende también de factores socioculturales como la creación de lazos matrimoniales y de parentesco entre los grupos, y de estrategias políticas de conjunción de los intereses y luchas de ambos, con la intención de alcanzar su objetivo final: la posesión legal de la tierra. Análisis etnográficos recientes hacen dudar aún más de ese cuadro, al identificar cierta fluidez en la composición de esas relaciones con el tiempo. En diferentes contextos, determinados por los avances y retrocesos de la lucha política y jurídica trabada entre los movimientos y las instancias oficiales del Estado, la identidad colectiva pluriétnica de la comunidad se debilitó o adquirió un nuevo dinamismo.

En la región del *Sertão* del Estado de Sergipe de Porto da Folha, en el bajo San Francisco, nordeste de Brasil, José M. Arruti estudió el enfrentamiento y la resistencia de las poblaciones indígena (los xocó) y negra (la comunidad de Mocambo) ante el avance de los hacendados de ganado en sus tierras. Durante las décadas de 1940 y 1950, con la expansión de la organización campesina en la región, ambos grupos se autodefinían como "trabajadores rurales" y, luchando contra la invasión de sus tierras, terminaron por tejer lazos supraétnicos de solidaridad, e incluso de matrimonio. En el contexto político posterior, décadas de 1970 y 1980, en el cual entidades civiles o religiosas como el Centro Indigenista Misionero (CIMI) daban gran apoyo a las causas indígenas, los xocó lograron el reconocimiento oficial de parte de sus tierras. En este proceso, tendieron a realzar su identidad étnica, rechazando nuevos lazos matrimoniales con los grupos negros. Sin embargo, en un tercer momento, a comienzos de los años de 1990, amenazados por nuevas incursiones de los hacendados, temerosos de que los negros siguieran el ejemplo indíge-

[28] Es lo que ocurre en localidades como Praqueú, Jacarezinho y Aldeia, en el Estado de Maranhão, y São Miguel dos Tapuios, en el Estado de Piauí, analizadas por Alfredo Wagner, *op. cit.*, p. 17.

na, la comunidad de Mocambo se volvió a acercar a los xocó con el fin estratégico de que sus tierras fueran englobadas a las indígenas que estaban en proceso de reconocimiento. Ante el rechazo de esa propuesta por parte de la Fundación Nacional del Indio (Funai), a los afrodescendientes no les quedó más que continuar su lucha por dos posibles caminos: exigir legalmente la expropiación del área para fines de reforma agraria o autodefinirse como "remanentes de quilombos", reivindicando la titulación definitiva de las tierras por aplicación del artículo 68. Como el caso fue rechazado por el órgano oficial del gobierno para asuntos de registro de tierras, el Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (Incra), los negros de Mocambo optaron por el segundo camino, consiguiendo de hecho y de derecho, en 1997, el "despacho" de identificación y el reconocimiento territorial"[29].

A diferencia de este caso, otras comunidades negras rurales de Sergipe estudiadas por el autor –a pesar de poseer rasgos histórico-culturales suficientes para obtener "la identificación y reconocimiento territorial" en calidad de remanentes de los quilombos– decidieron legalizar sus tierras a través de los "asentamientos" promovidos por el Incra, una vez que este órgano ya había dado inicio a los procesos de expropiación[30]. En otra situación, la comunidad afrodescendiente de Frechal (Estado de Maranhão) –aunque en el pasado haya sido un importante y notorio quilombo y contara con toda la legitimidad como "remanentes" para la aplicación del artículo 68– consiguió, no obstante, la titulación definitiva de sus tierras por el proceso de reconocimiento ambiental como "reserva extractiva". La autodefinición de los negros de Frechal como recolectores o "quebradores" de coco y palma blanca, de los cuales extraían el aceite de las semillas y los materiales para la producción de los artefactos necesarios para su supervivencia, fue la estrategia política y jurídica ideal para proteger y asegurar la ocupación definitiva del área. De otra parte, fue muy oportuna, dada la relevancia de las acciones de conservación ambiental y de creación de reservas de "desarrollo sostenible" en la coyuntura de las luchas sociales contemporáneas en el país[31].

---

[29] José Mauricio Arruti, *op. cit.*, pp. 17-19. El autor narra innumerables detalles e implicaciones políticas interétnicas sobre este caso. Arruti fue el antropólogo responsable de la elaboración del laudo técnico del proceso.

[30] Ibíd., p. 20.

[31] Alfredo Wagner, *op. cit.*, pp. 15 y 22.

En otras localidades existe incluso la superposición de las *tierras de negro* con las *tierras de santo*, dándose una doble pertenencia de fundamento étnico y religioso que refuerza simultáneamente la identidad de esos grupos. Localidades tradicionales de Candomblé, en Salvador, como el Ile Axé Iya Nassó (Casa Blanca del Ingenio Viejo) y el Ile Axé Opo Afonjá, lograron legalizar su situación en el registro de tierras, después de años, usando el recurso jurídico del registro histórico-cultural contemplado en los artículos 215 y 216 de la Constitución. Otras localidades, en diferentes lugares, están utilizando esa alternativa jurídica para la conservación de sus áreas, amparados en la experiencia de órganos oficiales como el Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (Iphan) y, más recientemente, en convenios de éste con la Fundación Cultural Palmares. Por otro lado, existen comunidades negras, descendientes de los quilombos, de expresión religiosa de origen católico, que luchan por la preservación de sus territorios y de sus prácticas culturales. En por lo menos dos regiones del país, donde los religiosos carmelitas poseían haciendas agropastoriles trabajadas por mano de obra esclava desde la época colonial, hay "remanentes" de esos trabajadores que residen en esas mismas tierras. Así como los jesuitas, benedictinos y franciscanos, la orden carmelita se involucró en cuerpo y alma en el negocio de esclavos, necesarios para mantener la riqueza material y espiritual de sus monasterios, conventos y colegios. Esas unidades productivas eran prácticamente autosuficientes y, normalmente, como otras haciendas administradas por órdenes religiosas, los propietarios se ausentaban y dejaban la producción a cargo de "directores" nombrados por los propios esclavos con el consentimiento de los frailes. Cuando llegó la decadencia de sus unidades económicas, la orden, en algunas localidades, donó parte de las tierras a las familias esclavas, cuyos descendientes han logrado mantenerse en ellas hasta hoy, aunque sin ningún tipo de legalización o registro de las mismas. Pero no siempre fue así. A mediados del siglo XIX, en el municipio de Castro, Estado de Paraná (región sur del Brasil), en una de las cinco haciendas que la orden poseía, denominada Capão Alto, la tercera generación de familias de esclavos (en total cerca de 240 personas) se rebeló al saber que había sido "arrendada" por los carmelitas a un propietario cafetero de Campinas, en el Estado de São Paulo. Se rehusaron a ir a trabajar en una de las regiones de mayor explotación esclavista del país en esa época. Plantearon argumentos religiosos para explicar la resistencia: no

se irían a la temida zona cafetera mientras no recibieran la orden directamente de Nuestra Señora del Carmen, "de quien sólo eran esclavos" . La revuelta fue dominada por las autoridades provinciales y gran parte de los esclavos no se pudo librar del "arrendamiento" al hacendado de Campinas durante más de veinte años. Pero los significados políticos y espirituales de aquella "obediente" negativa –no servir a ningún señor o señora que no fuese la propia santa– quedaron en sus almas y en sus cuerpos. Hay evidencia de que muchos de ellos lograron huir o adquirir la libertad, volviendo a sus tierras de Castro. Hoy en día hay tres comunidades negras en la región, oriundas de esas familias de Capão Alto, que reproducen, como sus antepasados, los ritos de la procesión de acción de gracias y devoción a la santa. Nótese que, en estos casos, las prácticas religiosas refuerzan tanto o más los rasgos de identidad del grupo que los rasgos propiamente étnicos[32].

Todas esas situaciones demuestran que no son solamente las categorías étnicas las que mueven las luchas de los grupos originarios de los quilombos y que, por lo tanto, sus múltiples posibilidades de "autodefinición" de identidad deben ser tenidas en cuenta en la formulación de los instrumentos de operación jurídica elaborados por abogados y funcionarios del Estado. Actualmente, en el Brasil, como afirma Alfredo Wagner, los grupos asociados a la categoría *tierras de negro* están mezclados o insertos en otras categorías de identidad más amplias, marcadas por la movilización política y por fuerzas sociales organizadas:

> La movilización refleja una estrategia para conseguir nuevas solidaridades, para fortalecer múltiples posiciones, y dentro de esto no es imposible en-

[32] Sobre la revuelta de los esclavos de Capão Alto, véase Eduardo Spiller Pena, *O jogo da face. La astucia esclava frente a los señores y a la ley en la Curitiba provincial.* Curitiba, Aos Quatro Ventos, 1999, y la investigación, aún inédita, "Ferreiros e quilombos nos campos e cerrados do centro-sul brasileiro. Minas Gerais e São Paulo/Paraná-séculos XVIII e XIX". Sobre la implicación espiritual y material de las órdenes religiosas en la práctica esclavista, véase, del mismo autor, " 'Santa pé-de-canna, *ora pro nobis*': a igreja católica entre a oraçao e a escravidão", en *Tempo e Presença*. Río de Janeiro, marzo/abril 2000, pp. 25-30. La otra comunidad negra descendiente de esclavos de la orden carmelita se encuentra en Alcântara, en Maranhão, y fue analizada por Alfredo Wagner, *op. cit.*, pp. 22-23.

> contrar la presencia de agentes sociales relacionados con las *tierras de negro* en las marchas de los *sin tierra*, en las cooperativas de trabajadores de coco de palma blanca y en los movimientos de aquellos afectados por diferentes 'barreras'. Hay pertenencias simultáneas y múltiples que reestructuran el plano político, que pueden atenuar las barreras que delimitan las identidades y que, situacionalmente, o en una circunstancia de confrontación mayor, pueden incluso agregarlas, eliminando diferencias consideradas "infranqueables"[33].

Como se expuso antes, a veces la participación en esos movimientos amplios de fuerza social organizada (como en las luchas ambientales para la creación de la reserva extractiva de Frechal y las luchas de los *sin tierra* por la Reforma Agraria) es más eficaz políticamente para conseguir la titulación definitiva de la tierra, que probar, de forma rigurosa y científica, los orígenes étnicos e históricos del grupo como "remanentes" de quilombos. En todo caso, siguiendo el ejemplo de los propios movimientos, ambas situaciones son válidas y no excluyentes cuando está en juego la resistencia política a la invasión y a la posesión de sus tierras con documentos falsos. La razón política, incluso, prevalece en las discusiones teóricas sobre la conceptualización de la llamada "nueva etnicidad". Basta mencionar que en 1982 *Proceedings*, la Sociedad Etnológica Norteamericana, acentuó, entre otros, los criterios políticos organizativos en los movimientos étnicos resaltando que "la frontera étnica no coincide ya necesariamente (o, por lo menos, solamente) con criterios raciales, culturales o lingüísticos. El componente político-organizativo que exige condiciones para la supervivencia física y económica del grupo funciona como aglutinador y explica su capacidad movilizadora"[34].

A todas esas variables políticas, étnicas, religiosas, etc., presentes en los movimientos, se suma otra cuestión que viene causando cierta confusión y controversia: la superposición de atribuciones de los órganos gubernamentales responsables de la aplicación de la ley. Órganos de registro de tierras más técnicos, como el Incra, tienen dificultades cuando tratan con esa diversidad de situaciones sociales, y está sin duda lejos de

---

[33] Ibíd., p. 24.

[34] Ibíd., p. 23.

su competencia el análisis de los criterios y elementos culturales ligados a la temática de los quilombos. El Iphan (Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional), ligado al Ministerio de la Cultura, es el órgano responsable del inventario y registro de los bienes culturales del país. En la práctica, sin embargo, sus funcionarios, apegados a rígidos conceptos y técnicas de preservación que enfatizan sobremanera en los aspectos arqueológicos y de monumentalidad de los bienes patrimoniales, ocasionan atrasos e incluso impedimentos en los procesos de titulación. A pesar de existir esas limitaciones, en los casos que reúnen los elementos para el registro clásico o para la expropiación con fines de Reforma Agraria, esos órganos vienen ejecutando sus trabajos con eficiencia y, como se indicó anteriormente, algunas comunidades negras rurales optaron por ellos como método de lucha. En realidad, dependiendo de los contextos locales y de las variables políticas en juego, no debe descartarse ninguna alternativa jurídica para el reconocimiento y protección legal de la tierra (y es bueno tener el mayor número posible de ellas). Actualmente el gobierno está concentrando la coordinación de la operacionalización administrativa y jurídica para la aplicación del artículo 68 en la Fundación Cultural Palmares. En convenio con la Asociacion Brasileña de Antropología (ABA), la Fundación defiende la importancia de elabor un laudo antropológico de identificación de las comunidades descendientes de quilombos, como instrumento imprescindible para conseguir la titulación legal de sus tierras. Esa medida, aunque científicamente loable, presenta algunas desventajas en términos de agilidad operacional. El Incra, por ejemplo, "entiende que va hasta la autoidentificación, o sea, la declaración por parte de la propia comunidad de su condición de quilombola, para intentar la iniciación del proceso de titulación"[35]. Para dirimir los problemas de atribución, la Fundación Cultural Palmares estableció recientemente un acuerdo de cooperación técnica para la ejecución de los procesos jurídicos de titulación con los demás órganos de registro de tierras, culturales y ambientales involucrados en el tema de la preservación de los territo-

[35] *Documentos do ISA*, No. 5, 47, enero de 1999, "Procuradoria debate direitos dos quilombolas". Otras cuestiones sobre los instrumentos jurídicos y las limitaciones existentes para la aplicación del artículo 68 se pueden encontrar en el Anexo, donde se reproduce completo ese documento.

rios quilombolas. Otras formas de participación serían fundamentales, como la creación de instancias sociales de diálogo de los movimientos y entidades con los departamentos gubernamentales, procedimiento que parece haberse consolidado con mayor facilidad en otros países latinoamericanos, por ejemplo, Colombia. Esas instancias de diálogo y participación permitirían que todas las expresiones y actos políticos, étnicos, religiosos, ambientales y culturales involucrados en ese amplio y rico proceso de luchas para la preservación y titulación legal de las tierras quilombolas no fuesen despreciados o no tenidos en cuenta por el mero y frío cumplimiento de las funciones burocráticas del Estado. Pues, como afirma lúcidamente el antropólogo:

> Esa idea de quilombo no es pasado, esa idea es el futuro, que ya se está construyendo sin ser objeto de política pública, de incentivo fiscal o crediticio. Ese dato de la conciencia ecológica, de la afirmación étnica y del criterio político organizativo que ampara la identidad colectiva que entra en la definición de los nuevos movimientos sociales, es el futuro, no es el pasado [...] es una impropiedad tratar este asunto como "sobrevivencia", como "remanente", como sobra, como residuo, por cuanto es justamente lo opuesto: es el futuro, es lo que se mantuvo mejor conservado, es lo que se mantuvo en mejores condiciones de uso y es lo que ha garantizado a esos segmentos sociales condiciones para vivir independiente de los favores y beneficios del Estado. [...] Lo que tiene que recuperarse en esa apropiación jurídica, en esa redefinición, desde mi punto de vista, es cómo se definen esos segmentos de la población y lo que practican. Ese es el ejercicio que, de cierta forma, nos vuelve a colocar en contemporaneidad con la forma que está surgiendo y con la situación social quilombo que sólo ahora, a duras penas, está siendo reconocida[36].

[36] Alfredo Wagner, *op. cit.*, p. 18.

ANEXO

LA PROCURADURÍA DEBATE LOS DERECHOS DE LOS QUILOMBOLAS[37]

Reunidos con representantes de otras entidades, los procuradores debatieron cuestiones como la titulación de las tierras y las divergencias entre los órganos federales

La sexta cámara de coordinación y revisión del Ministerio Público Federal (MPF), que trata de los derechos indígenas y de las minorías, se reunió los días 12 y 19 de agosto de 1998 para discutir, junto con representantes de órganos gubernamentales y de la sociedad civil organizada, la cuestión del derecho de propiedad definitiva de las tierras ocupadas por los remanentes de las comunidades de los quilombos, garantizado por el artículo 68 del ADCT (Acto de las Disposiciones Constitucionales Transitorias) de la Constitución Federal de 1988.

Durante las reuniones, los presentes discutieron los inconvenientes y problemas jurídicos y burocráticos que obstaculizaron el avance del procedimiento de titulación de las tierras quilombolas. Los temas abordados fueron los siguientes:

Modo de titulación de las tierras quilombolas. La principal cuestión jurídica discutida en esas reuniones fue la forma de titulación de las tierras de las comunidades quilombolas. Se concluyó que la forma individual de titulación de la propiedad no era la más correcta, pues no se adapta a la organización colectiva de los quilombos. Además, una titulación individual acarrearía problemas para el mantenimiento de la organización colectiva, teniendo en cuenta las presiones ejercidas por los grandes propietarios rurales de tierras vecinas para comprar esas tierras. En ese tema, se concluyó que la forma colectiva de titulación de la propiedad sería la

[37] *Documentos do ISA*, No. 5, 47, enero de 1999. Preparado por el propio ISA, el 17/08/98, a partir de las "Memorias de las reuniones", publicadas en el *Diario de Justiça*, sección 1, pp. 35 y 36, del 01/09/98.

más adecuada. Se propuso, inicialmente, que la titulación de la propiedad se diera a nombre de una asociación, que debía ser fundada por los quilombolas. Mientras tanto, para los procuradores de la República presentes, el problema de esta propuesta radicaba en que crearía la obligación de los miembros de las comunidades a asociarse para ejercer su derecho de libre asociación, consignado en el artículo 5, inciso 17 de la Constitución brasileña. Así mismo, afirmaron los procuradores, en el caso de que hubiera más de una asociación dentro de determinado territorio (como en la comunidad negra de Frechal, en Maranhão), eso podría dificultar la titulación a cualquiera de ellas, ya que no se podría excluir de este derecho a las demás.

De esa forma, los procuradores de la República sugirieron la titulación de las tierras en forma de condominio, lo que también generó cuestionamientos entre los presentes. Se argumentó que el condominio desvirtuaría el carácter colectivo de la propiedad, pues cada miembro de la comunidad tendría que tener el dominio de una fracción de la tierra titulada. Para los procuradores presentes, la cuestión quedaría resuelta si se estableciese un condominio pro indiviso, que no supusiera la estipulación de fracción ideal a cada persona. La reglamentación para evitar la propuesta de la creación del condominio establecería que cualquier quilombola que desease retirarse de la comunidad tendría que devolverle su parcela; así se mantendría siempre íntegro el patrimonio de los quilombolas.

Otra cuestión jurídica discutida fue la posibilidad de registrar esa forma de condominio en las oficinas de registro de inmuebles, toda vez que el condominio no tiene personalidad jurídica, lo que imposibilitaría su registro. Como alternativa para tratar de resolver el problema se pensó en la elaboración un proyecto de ley que confiriese personalidad jurídica a la comunidad de remanentes de quilombos. Sin embargo, quedaron dudas sobre la oportunidad de esa solución, pues ella acabaría confiriendo carácter de asociación civil a las comunidades quilombolas.

El papel del Incra en el proceso de titulación ha sido cuestionado por los quilombolas porque su enfoque es esencialmente de registro y titula-

ción de tierras, y no tiene en cuenta aspectos y características culturales de la comunidad que también son objeto de protección constitucional. Así, en los moldes de la política nacional de reforma agraria, los quilombolas vienen siendo tratados como cualquier otro asentado, con un enfoque que privilegia la mera relación hombre-hectárea.

Las comunidades negras no estuvieron de acuerdo con la concesión del derecho real de uso, que el Incra les ha conferido. De acuerdo con el artículo 68 del ADCT, la propiedad de las tierras quilombolas está asegurada, y el Incra no puede pretender reducir ese derecho de propiedad a un mero derecho real de uso, que dejaría la propiedad en manos del Estado.

Conflicto entre órganos gubernamentales. En cuanto a los problemas burocráticos, una de las principales dificultades identificadas es el conflicto que existe entre los diversos órganos gubernamentales que se consideran competentes para tratar la cuestión del cumplimiento del artículo 68 del ADCT. Cada uno de estos órganos viene elaborando normas que reglamentan sus actividades, las cuales precisan ser armonizadas y compatibilizadas.

Un aspecto relevante de ese problema tiene que ver con la elaboración del laudo antropológico para la identificación de la comunidad quilombola. La Fundación Cultural Palmares, órgano federal del Ministerio de Cultura, considera el laudo que identifica a la comunidad como quilombola, factor esencial para la instrucción del procedimiento de titulación de sus tierras. El Incra (Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria), por su parte, entiende que basta la autoidentificación, o sea, la declaración por parte de la propia comunidad de su condición de quilombola, para tener las bases y poder iniciar el proceso de titulación.

Uno de los resultados de las reuniones fue el establecimiento de una agenda de discusión y la elaboración del convenio de cooperación técnica, que ha de ser firmado entre el Incra, la Secretaría de Patrimonio de la Unión, la Fundación Cultural Palmares y el Ibama, para reglamentar el procedimiento de titulación de las tierras quilombolas y establecer las competencias de cada uno de estos órganos.

El problema con el aparato judicial. Esos problemas conducen a otro: el poder judicial y su competencia para tratar casos de esta naturaleza, que involucran complejas circunstancias culturales y antropológicas. Asumiendo la mayoría de las veces una postura positivista y privatista de interpretación de las leyes, que muchas veces no considera el aspecto colectivo del caso, el poder judicial viene tratando el asunto de manera incipiente e irregular. Por tanto, es necesario que haya seguridad jurídica para que el procedimiento administrativo de demarcación y la titulación de las tierras no encuentre dificultades en el poder judicial. Como ejemplo de los perjuicios ocasionados por esta postura del poder judicial, podemos citar el caso del quilombo *Río de las Ranas*, objeto de una acción de la Procuraduría de la República para obtener el reconocimiento como quilombo de aquella comunidad. El juez que analizó el caso determinó que se archivara, con el alegato de que los derechos de los quilombolas inscritos en la Constitución sólo se pueden aplicar después de que se promulgue una ley del Congreso Nacional.

Bibliografía

Andrews, George Reid, *Negros e brancos em São Paulo*. Bauru-SP, Universidade do Sagrado Coração, 1988.

Arruti, José Mauricio Andion, "Direitos étnicos e territorialidade. Conflito e convergência entre 'indianidade' e 'negritude' no Brasil e na Colômbia", *XXIII Encontro Nacional da Anpocs*, Caxambu-MG, 1999.

Azevedo, Célia M. M. de, *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites-século XIX*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 5 de outubro de 1988. 27ª ed., São Paulo, Saraiva, 2001.

Documentos do ISA, São Paulo, "Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais", (5), jan., 1999.

Folha de São Paulo, 8 julho 2001.

_____, 9 julho 2001.

_____, set. 2001.

Gaspari, Elio. "Um vice para Paulo Renato", en *Folha de São Paulo*, 26 de agosto de 2001.

Gomes, Flávio dos Santos, *História de quilombolas. Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro - século XIX*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.

Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo, "Políticas públicas para a ascensão dos negros no Brasil: argumentando pela ação afirmativa", en *Afro-Ásia*, (18): 235-61, 1996.

Novais, Fernando A. y Schwarcz, Lilia Moritz (orgs.), *História da vida privada no Brasil*, v. 4, São Paulo, Compahia das Letras, 1988.

Reis, João José y Gomes, Flávio dos Santos, *Liberdade por um fio*, História dos quilombos no Brasil, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

Schwarcz, Lilia Moritz y Queiroz, Renato (orgs.), *Raça e diversidade*, São Paulo, Edusp & Estação Ciência, 1996.

Spiller Pena, Eduardom, *Pajens da casa imperial. Jurisconsultos, escravidão e a lei de 1871*, Campinas-SP, Unicamp/Fapesp/Cnpq, 2001.

_____, *O jogo da face. A astúcia escrava frente aos senhores e à lei na Curitiba provincial*, Curitiba, Aos Quatro Ventos, 1999.

Turra, Cleusa y Venturini, Gustavo (orgs.), *Racismo cordial*, São Paulo, Ática, 1995.

Wagner, Alfredo, "Os quilombos e as novas etnias", *Documentos do ISA*, São Paulo, (5): 11-18, jan., 1999.

Parte 5

los discursos de la ETNICIDAD Y MILITANCIA

los afrodescendientes y el conflicto armado en colombia: LA INSISTENCIA EN LO PROPIO COMO ALTERNATIVA

Carlos Rosero

El 21 de mayo de 2001 se cumplieron 150 años de la terminación legal de la esclavitud en Colombia. Para los 10,5 millones de afrodescendientes que viven actualmente en el país, y para sus *mayores*, este hecho –que ocurrió cuando la esclavitud había dejado de ser un negocio rentable– no constituyó una medida real de reparación. A pesar de que no bastaba con decir simplemente "son libres", sino que era necesario adoptar medidas que les permitieran vivir en libertad, en Colombia la lógica fue otra: se indemnizó a los dueños de esclavos pero no a los esclavos ni a sus descendientes. A pesar del tiempo transcurrido, a los afrodescendientes no les garantizan –en la práctica– sus más elementales Derechos sociales, económicos, culturales y políticos; algunos de los cuales sólo fueron reconocidos hace apenas una década.

A estos aspectos de por sí lamentables, pues están por debajo de los promedios nacionales y porque parecen suspendidos en el tiempo, se suman los efectos del conflicto armado y social que vive el país. El desplazamiento forzado interno, las crecientes violaciones contra los afrodescendientes y sus territorios, las infracciones constantes al Derecho Internacional Humanitario realizadas por el ejército, los paramilitares y la insurgencia armada, son algunas de las nuevas modalidades de agresión, marginación y explotación. En este escrito se desarrollarán cuatro aspectos relevantes, que amenazan la memoria de la diáspora africana en Colombia y comprometen el presente y el futuro de los afrodescendientes; son ellos: la desgracia de habitar en zonas estratégicas, el drama del desplazamiento forzado, las nuevas discriminaciones y el conflicto armado interno.

La desgracia de la buena suerte

En torno al territorio como espacio donde se realiza, crea y recrea la cultura, los afrodescendientes han establecido un conjunto de relaciones entre las comunidades y la naturaleza, y entre las comunidades y el conjunto de la sociedad hegemónica. Las maneras y modos de ser, estar y relacionarse entre ellas, así como las prácticas tradicionales de producción, son la resultante del conocimiento del medio y de sus ciclos; en fin, de una interacción dinámica con la naturaleza. Todo este conjunto fluido de retroalimentaciones representan significativas lecciones de sobrevivencia aprendidas por los afrodescendientes en muchos rincones del país, y la única posibilidad de que sobrevivan ellos, sus entornos y sus valores sociales y culturales construidos y recibidos de otras generaciones. Del Pacífico al norte del Cauca, la alternancia de actividades productivas durante el año constituye una constante en la que la no especialización de los productores *–las muchas velas que hay que tener encendidas–* es la única posibilidad de sobrevivir manteniendo niveles de control y de autonomía.

Los afrodescendientes ocupan las costas del Pacífico, el Caribe continental e insular colombiano y muchos lugares de los valles del Cauca, Magdalena y Patía. Se puede afirmar que han tenido la fortuna de estar ubicados en territorios ignorados, en principio, por su lejanía ignorados por su lejanía del centro del país, por lo inhóspitos y lo insalubres, aunque se han vuelto importantes con el paso de los años. El territorio del Pacífico es el último de los casos en que unas tierras de negros, o "antesala del infierno", son colocadas –por su ubicación estratégica, los recursos naturales y la biodiversidad– en el centro del interés nacional e internacional. Naka Mandinga, uno de los más importantes dirigentes afrodescendientes del Pacífico y del país, llama a esto tener *la desgracia de la buena suerte.*

Dejar de ser "antesala del infierno" para convertirse en "las puertas del cielo, imágenes de nuevos dorados", tiene un precio; por tanto, en muchos sitios del país (larga y dolorosa lista de nombres), los afrodescendientes terminaron perdiendo el control de sus territorios, recursos naturales y de sus vidas ante las presiones ejercidas por los megaproyectos y los poderosos intereses económicos y políticos. Aunque se hace más referencia a la

relación entre desplazamiento y conflicto armado sin balance étnico, es claro y evidente en todo el país que los afrodescendientes están siendo desplazados de las áreas de influencia de importantes proyectos energéticos, viales, mineros, agroindustriales, turísticos y portuarios. Para citar sólo algunos ejemplos, se pueden mencionar la caña de azúcar en el norte del Cauca, la expulsión de los pobladores de Chambacú en Cartagena y del palenque Américas en Medellín.

Las fronteras de la llamada civilización avanzan en la medida en que la selva húmeda tropical retrocede. El Desarrollo y las lógicas implícitas que lo soportan, y que no se "detendrán ante dos o tres chozas y unas cuantas ballenitas"[1], cercenan el paisaje con grandes proyectos viales, portuarios, hidroeléctricos o turísticos, o lo convierten en terrenos para monocultivos de banano en el Darién –hoy conocido como el Urabá–, caña en el norte del Cauca y sur del Valle, palma aceitera o coca en los ríos de la ensenada de Tumaco y el bajo Atrato.

Una cosa se sabe a ciencia cierta: a la noción imperante de desarrollo y a quienes la instrumentalizan en su beneficio les importa muy poco qué y cómo atropellan. El desplazamiento forzado interno –entendido como la mayor agresión que han sufrido los afrodescendientes en los últimos 150 años– no es un acto aislado, sino un conjunto de acciones sistemáticas, abiertas, deliberadas y, por lo tanto, inscritas y funcionales no sólo para la dinámica de la guerra, sino también para la concepción de desarrollo. Por tanto, no es coincidencia que, en diciembre de 1996, pocos días después de que se anunciara el interés gubernamental de reactivar el proyecto de construir un nuevo canal interoceánico alterno al de Panamá, ocurriera una gigantesca ofensiva por aire, agua y tierra, realizada conjuntamente por el Ejército y los paramilitares en Riosucio, Chocó, causando el desplazamiento de alrededor de 20.000 personas, uno de los desplazamientos forzados más grandes del país.

Algo similar ha ocurrido en el área de influencia de la Ley Paez, en el norte del Cauca, donde a partir de mayo de 2000 las comunidades han sido sometidas a una intensa presión de los grupos paramilitares. El 23 de di-

[1] Frase dicha por el gobernador del Valle en la concertación de Ecopetrol con las comunidades indígenas y afrodescendientes en 1994.

ciembre de 2000, por una orden de ellos, fueron desalojadas más de 7.000 personas pertenecientes a 25 veredas de los municipios de Suárez y Buenos Aires, la mayoría de ellos afrodescendientes e indígenas paeces. Según testimonios de los pobladores, los paramilitares llegaron a proteger las empresas.

Si la guerra es la continuación de la economía por otros medios, como lo expresó el poeta Roque Dalton, en Colombia las armas, independientemente de las manos en que estén, sirven para impulsar lógicas de sociedad y de Desarrollo que distan mucho de las aspiraciones de los grupos étnicos.

Muchos y muy diversos ejemplos pueden ser invocados para ilustrar esta afirmación, entre ellos el de los uwa, que se oponen a la prospección sísmica en sus territorios y a la licencia de exploración concedida a la empresa OXY por un Estado que reconoce la diversidad étnica y cultural. Los indígenas uwa, después del asesinato de los indigenistas por parte de las Farc, también denunciarón a este grupo guerrillo por custodiar los vehículos de la empresa.

Con respecto a los afrodescendientes, el 10 de junio de 2001, en el asentamiento Nueva Vida en el río Atrato, los paramilitares anunciaron, según testimonios de las comunidades que retornaron del Cacarica, que "habían venido para quedarse, [que] ahora ya no habría más masacres porque habían recibido cursos sobre Derechos Humanos, que venían a traer el progreso con cultivos de coca y de palma africana, que eso daría dinero"[2].

La comunidad de Nueva Esperanza, en esta misma zona, expresó a la Misión de Observación a Jiguamiandó que "existe una intención de desalojo de estas tierras para poner en marcha el programa de plantación de palma africana"[3]. El 2 de junio de 2001, aproximadamente 100 hombres de un grupo armado incursionaron en la comunidad, quemaron la mitad de las viviendas y las herramientas personales y comunitarias, y se llevaron dineros de los proyectos comunitarios y los insumos, la ropa y los documen-

[2] Foro Solidaridad Chocó. Crisis Humanitaria. Quibdó. 2001.

[3] Informe de la Comisión de Observación a Jiguamiandó. junio 10 al 13 de 2001.

tos importantes, como cédulas, diplomas y registros, es decir, bienes preciados cuando se es negro y pobre.

La imposición de proyectos de Desarrollo y de lógicas económicas distintas de las comunitarias ha puesto, a lo largo y ancho del país, en situación de debilidad a las comunidades y sus proyectos de vida, dejándolas expuestas a una mayor degradación del medio natural y, por tanto, a riesgos mayores de desmejoramiento de sus condiciones de vida.

El drama del desplazamiento

Desde la histórica resistencia de los palenques, el territorio es uno de los elementos centrales del proyecto de vida de los afrodescendientes. En el pasado, el palenque constituyó –como posibilidad de defensa de un proyecto vital en medio de la sociedad esclavista– un espacio para la construcción cultural, el crecimiento demográfico y militar. Antes y después de abolida legalmente la esclavitud, los afrodescendientes fugados, automanumisos o recién liberados fortalecieron los vínculos con los territorios y afianzaron sus proyectos de autonomía lejos de los centros de poder.

Desterrados inicialmente de África –luego de haber reconstruido parte de su cultura con nuevos sentidos y pertenencias–, los afrodescendientes desplazados actualmente hacen recordar los tiempos de la esclavitud y traen a la memoria colectiva el dolor de la fragmentación familiar, la imposibilidad de poseer y conservar algún bien, el dolor y maltrato sufrido por las mujeres, la vinculación de los hombres a una guerra ajena, el desconocimiento de las autoridades propias y la imposibilidad de limitar los territorios.

En Colombia, cerca de dos millones de personas se han visto obligadas en los últimos diez años a abandonar sus lugares de origen y residencia, y a huir para salvar sus vidas. Aunque no se dispone de datos sobre el total de afrodescendientes desplazados, lo cierto es que algunos de los más importantes y numerosos desplazamientos de población han ocurrido en Urabá, bajo y medio Atrato, Magdalena medio, sur de Bolívar, Montes de María, norte del Cauca, Buenaventura y Baudó, todos ellos territorios históricos de poblamiento negro.

En el año 2000, según datos de Codhes, 317.000 personas fueron desplazadas en Colombia. La Red de Solidaridad Social, con base en los registros oficiales, reconoció que 30% del total de desplazados en el segundo semestre eran afrocolombianos. Pese al subregistro existente, estos datos –tomados sólo de manera indicativa– dan una idea de la magnitud y, por tanto, de las profundas consecuencias políticas, sociales, culturales, económicas, territoriales y ambientales que tiene el desplazamiento para los afrodescendientes.

Detrás de estas cifras se esconde un terrible drama que afecta a un grupo humano al que le han sido reconocidos en la legislación interna derechos particulares a la identidad cultural, al Desarrollo, a la educación que respete su historia y cultura, a la participación social y política, a los recursos naturales y a los territorios que históricamente han ocupado en la región del Pacífico y en zonas de características similares.

Tanto para el gobierno nacional como para las comunidades, la titulación colectiva es, además del reconocimiento de un derecho histórico, una estrategia de protección de derechos étnicos de las comunidades contra el desplazamiento forzado interno. A pesar de ello, en la región del Pacífico, reconocida como la segunda zona del mundo más rica en diversidad biológica, algunos desplazamientos han ocurrido inmediatamente después de que las comunidades recibieron los títulos colectivos de sus territorios.

Así ocurrió en el bajo Atrato: en 1996 recibieron el primer título colectivo de tierras a las organizaciones Acamuri y Ocaba en el bajo Atrato, e inmediatamente después fueron obligados a desplazarse. Esta misma situación acaba de suceder a las comunidades del río Baudó, que recibieron su título el 23 de mayo y fueron desplazadas el 4 de junio por orden de los paramilitares. A pesar de la existencia de una lógica de reconocimiento y una contralógica de desplazamiento forzado interno, las comunidades siguen creyendo en la titulación colectiva como mecanismo garante y protector de sus derechos. En consecuencia, las solicitudes no se han detenido, y comunidades como las que habitan la costa del Pacífico en Nariño siguen esperando sus títulos, a pesar de estar vencidos todos los términos y trámites legales establecidos.

Los afrodescendientes desplazados son hoy los más empobrecidos entre los empobrecidos. La atención estatal a los desplazados y al desplazamiento es deficiente en todos los campos, y no hay diseños específicos que respondan a las necesidades de las comunidades étnicas, negras e indígenas, de las más afectadas en medio de esta *catástrofe humanitaria.* Una de las características más preocupantes de la intervención institucional en materia de desplazamiento es la ausencia de medidas que permitan la sostenibilidad y el restablecimiento real de las comunidades afrodescendientes que se han visto obligadas a desplazarse.

La lógica común dice que "soldado avisado no muere en guerra", pero, en el terreno de las alertas tempranas, la lógica institucional funciona de manera distinta. Son incontables los casos en los que las comunidades y entidades internacionales, como el Parlamento europeo y las misiones humanitarias, han alertado con suficiente antelación al gobierno colombiano y sus autoridades sobre posibles agresiones de los actores armados. Son conocidos los casos del alto Naya, Yurumanguí, norte del Cauca, para citar sólo algunos, en los que aun conociendo con antelación el riesgo inminente en que estaban las comunidades, las autoridades no hicieron nada para protegerlas de las masacres y del desplazamiento. Es más, en muchos casos los testimonios de las comunidades hablan de que las fuerzas militares y de policía evaden sus responsabilidades o colaboran activamente con los paramilitares.

La masacre de Semana Santa de 2001en el alto Naya y el desplazamiento de comunidades indígenas paeces y comunidades afrodescendientes ocurrieron luego de que, el 2 de abril de 2001, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, por solicitud de varias ONG, ordenara al Gobierno colombiano la adopción de medidas cautelares para proteger las comunidades del Cauca. De la misma manera, en Buenaventura, después de junio de 2000, todas las masacres han ocurrido en sitios señalados de alto riesgo por una misión de observación. Esta información la conocen las autoridades civiles y militares locales, regionales y nacionales.

Un estudio realizado por Codhes y la Asociación de Afrocolombianos Desplazados –Afrodes– , entre diciembre de 1999 y febrero de 2000 en

localidades de Bogotá, mostró que –en lo relativo a los responsables del desplazamiento–, 55,26% había sido desplazado por los paramilitares; 19,30%, por la insurgencia; 14%, por desconocidos; 3,51%, por las Fuerzas Militares, y 9%, por otros actores.

La situación de desplazamiento de los afrodescendientes, quienes para salvar sus vidas muchas veces tienen que atravesar las fronteras nacionales y huir a Panamá, Ecuador y Venezuela, se ha visto agravada con la implementación del Plan Colombia, una discutida estrategia antidrogas que, lejos de erradicar los cultivos de uso ilícito, ha logrado que éstos lleguen a otras zonas, entre ellas los departamentos de Nariño, Cauca, Valle, Chocó, Antioquia y otras áreas de la Amazonia.

La fumigación también causa efectos ambientales catastróficos. La deforestación debida a la ampliación e intensificación de los cultivos de uso ilícito pone en riesgo al Pacífico y la Amazonia, las dos regiones más importantes del mundo en diversidad biológica. Además, el Plan Colombia prevé (para la zona de Tumaco, los ríos de la Ensenada y el corredor de la frontera colombo-ecuatoriana) la ampliación del cultivo de palma aceitera en, por lo menos, 20 mil hectáreas. Con esto, además de los impactos ambientales, las políticas gubernamentales legalizan el asesinato de más de cien personas en los últimos años, realizados por las empresas palmicultoras, y la expropiación que vienen sufriendo las comunidades afrodescendientes en ambos lados de dicha frontera.

En reiteradas oportunidades, organismos nacionales e internacionales, entre otros la Comisión de Naciones Unidas para Derechos Humanos, el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, han llamado la atención en sus informes sobre la situación del desplazamiento y de las violaciones del Derecho Internacional Humanitario en comunidades afrodescendientes. Así mismo, han realizado importantes recomendaciones al Estado colombiano, que hasta el presente no han sido implementadas en la realidad.

A marzo de 2001, de los 4.372 desplazados inscritos en Buenaventura en el sistema nacional de desplazados de la Red de Solidaridad Social, 1.933

correspondían a personas entre 6 y 20 años, y 1.250 al rango de 21 a 50 años, en tanto que sólo 361 eran *mayores* de 51 años. Vistas así las cosas, el desplazamiento está acentuando de manera drástica y acelerada la tendencia natural de los jóvenes y personas en edad productiva a huir, rompiendo los patrones de migración y retorno. Quienes permanecen en las veredas son, en su mayoría, niños menores de cinco años y ancianos. Las repercusiones de esta situación en el plano de la cultura y de los procesos de lucha y apropiación de los territorios se traduce en el rompimiento de las cadenas de transmisión de la cultura. Ocurre lo mismo a la continuidad entre generaciones, al tiempo que se debilita la posibilidad de fortalecer la resistencia de las comunidades y de asegurar las condiciones mínimas de sobrevivencia.

Reciclando discriminaciones

De Vietnam a África son muchos los ejemplos pasados y actuales en los que guerra y racismo se encuentran para convertir determinadas minorías –entendidas como grupos poblacionales con rasgos distintivos y posiciones no dominantes– en mayorías en el horror. Los hilos secretos de las tramas de la guerra en Colombia, una de las tantas a las que los afrodescendientes han asistido con banderas que parecen propias, está haciendo de ellos asesinos o asesinados, desplazados o desplazadores –en cualquier caso víctimas–, y abre la posibilidad de producir nuevas heridas y el reciclaje constante y eterno de los odios.

En el escenario de la confrontación armada en Colombia, la vinculación de los afrodescendientes al conflicto y a los bandos en contienda pone de presente que viejas discriminaciones y sus consecuencias reaparecen en contextos nuevos. Ilusionados antes por la promesa de la libertad, los afrodescendientes constituyeron –en las guerras de la Independencia– un número significativo de quienes engrosaron las filas del ejército libertador. Hoy, con ingresos per cápita por debajo del promedio nacional, los jóvenes afrodescendientes están irremediablemente condenados a prestar el servicio militar.

Ante índices de desempleo iguales o superiores al 80% en muchos casos, como ocurre en Buenaventura, los afrodescendientes (hombres y

mujeres) ingresan a la Policía o a los batallones de soldados profesionales, una de las pocas posibilidades laborales que restan para soñar con movilidad social ascendente. En general, situaciones como las que vive Colombia, en las que se tienen muy pocas posibilidades de obtener ingresos monetarios para asegurar la sobrevivencia, las armas y su culto, la posibilidad de poder que representan y la paga se convierten en una alternativa. Al respecto es significativo el contraste entre los ingresos per cápita de la población afrodescendiente y las ofertas de algunos de los actores armados, que alcanzan 450 dólares al mes.

La utilización de afrodescendientes en las tropas profesionales, encargados de cometer o encubrir las masacres realizadas en algunas regiones del país con poblamiento fundamentalmente indígena, levanta de nuevo la imagen de los "negros" como demonios y amplía los abismos de la relación entre comunidades que históricamente han estado subordinadas. Recientemente se informó que la utilización de paramilitares negros en la sonada masacre de Mapiripán, uno de los tantos crímenes anunciados en Colombia, hizo que los niños negros fueran rechazados por sus compañeritos de escuela en esa región.

La salida negociada y la participación

Por convencimiento y conveniencia, la salida negociada al conflicto armado y social que vive el país es importante para los afrodescendientes. En el deseable escenario posconflicto, se intensificarán las presiones sobre los territorios de las comunidades étnicas para acceder a los recursos naturales, necesarios para la "reconstrucción" del país, y es posible que se asista, en la práctica, al retroceso de algunos de los derechos reconocidos hoy a los pueblos minoritarios en Colombia.

Los esfuerzos en búsqueda de una salida negociada al conflicto colombiano se presentan en medio del enfrentamiento militar generalizado y degradado de manera notoria, para el cual todos los actores armados vienen preparándose, fortaleciéndose y creciendo, poniendo en práctica estrategias de control territorial, de población y de recursos naturales, situación que lesiona significativamente los derechos étnicos de los afrodescendientes. A pesar de algunos avances en el terreno de los diálogos,

sectores sociales y ONG coinciden en que uno de los escenarios posibles es el recrudecimiento del conflicto armado y, por tanto, el agravamiento de la situación en la que las comunidades negras e indígenas pierden sus territorios, son desplazadas, aportan un número significativo de muertos en las innumerables masacres y asesinatos selectivos, les reclutan a sus jóvenes, niños y niñas, y les controlan el ingreso de víveres y medicamentos.

Los intentos de una salida negociada al conflicto, que cuentan con el respaldo de todos los sectores sociales, no consideran –más allá de los discursos y lugares comunes hasta ahora enunciados– la participación decisiva de los afrodescendientes ni del conjunto de los sectores sociales. En ese contexto, la lección sobre los intereses y derechos de las comunidades étnicas –en esencia la lección aprendida de los casos de los uwa, de Urrá, Ovejas, el proyecto de Emisario Submarino en Cartagena, que perjudicará a las comunidades negras de la bahía de Cartagena[4], en la opinión del Ministerio del Medio Ambiente se defiende que los intereses "generales" son más importantes que los intereses y derechos de los grupos étnicos– se convertirá en una constante en todo el país.

Todos estos antecedentes cuestionan el valor de la participación de los afrodescendientes y de todos los sectores sociales, y hacen de ella el aspecto más estratégico en los actuales momentos. La construcción entre todos de reglas de juego, de escenarios, resultados y corresponsabilidades es el único sentido que, desde nuestra perspectiva, tiene la participación entendida como una construcción conjunta en una Nación que merece un espacio para ser y para superar las profundas desigualdades, negaciones y exclusiones que la fundan.

Los afrodescendientes tienen la responsabilidad histórica de encontrar de manera creativa y creadora propuestas y mecanismos para enfrentar los inmensos desafíos que hoy nos plantean. En el pasado, en medio de la dolorosa situación que constituyó la esclavitud, los *mayores* coincidieron en la lucha por la libertad como proyecto y sentido para sus vidas y las nuestras.

[4] A tres de estos proyectos se han opuesto las comunidades por los impactos culturales, sociales y ambientales que producen en ellas. A pesar de esto, el Ministerio del Ambiente les concedió licencia ambiental.

La dignidad, aspiración posible y necesaria, requiere –para aportar a una construcción colectiva– la decisión de mantenerse en el camino de los intereses propios, en el supuesto de que éstos representen en el terreno cultural, ecológico y de construcción de sociedad, aspiraciones y alternativas que trasciendan a los afrodescendientes. La guerra que se vive en Colombia no representa en principio ningún avance en el camino de la libertad que los *mayores* delinearon para sus descendientes y que no se cerró hace 150 años cuando fue abolida legalmente la esclavitud. El deber es mantener los mandatos ancestrales que, aun en los tiempos más duros y adversos, han guiado la resistencia. Hoy estos mandatos tienen, en la defensa del territorio, de la identidad y la autonomía, una razón de ser y una oportunidad que no es nueva, en la medida en que representa –aunque puede expresarse de manera distinta en el tiempo y en distintos lugares– una búsqueda constante de los afrodescendientes colombianos.

Las actuales dinámicas, tendientes a fortalecer las organizaciones y las formas de autoridad propias, frente a otras formas como las municipalidades, que representan –en un contexto nuevo y con estrategias distintas– la esencia histórica del proyecto de los descendientes de africanos en este país, deberán –si se quiere avanzar– combinarse con crecientes esfuerzos para superar la profunda dispersión política y organizativa, la falta de propósitos y acciones comunes que signan el presente de las organizaciones afrodescendientes. Aunque habrá que encontrar la fuerza principal y ganarla en la dura batalla contra los afrodescendientes mismos, se deberá asumir también que en la crítica realidad del país, como lo dice un poema, "uno solo no puede salvarse", por lo que el futuro dependerá de la capacidad de los afrodescendientes para juntar las luchas y aspiraciones con las de otros sectores sociales también excluidos y subordinados, y así crear fortalezas juntando debilidades, y en el supuesto de que las antiguas y las nuevas desgracias los colocan frente a enemigos comunes que encarnan proyectos de sociedad y de inclusión forzada que no implican la redefinición del conjunto de las relaciones políticas, económicas y sociales existentes, ni de las relaciones de subordinación a que han estado sometidos los "otros".

La defensa de los territorios y las comunidades de paz, las retornantes y las resistentes al desplazamiento, son una responsabilidad que debe cum-

plir el conjunto de las organizaciones afrodescendientes. Esta responsabilidad acarrea costos que deben asumirse abandonando la comodidad persistente de este "silencio parecido a la estupidez", las pasadas de agache que muchos han mantenido hasta hoy y la subordinación de los intereses del conjunto a los intereses individuales y grupales. No asumir hoy la responsabilidad con el pasado y el futuro sólo contribuirá a hacer más difícil y doloroso el camino para las comunidades renacientes.

Con sus legados de vida y alegría, esperanza y libertad, los *mayores* dejaron también una senda. Lo que se debe transitar hoy no constituye un camino nuevo.

territorialidad ancestral
Y CONFLICTO ARMADO

Carlos Rúa

¡Aquí estamos!
La palabra nos viene húmeda de los bosques
y un sol enérgico nos amanece entre las venas
¡Aquí estamos!
Vinimos para quedarnos en el perfil definitivo de América.
Nicolás Guillén

Para la población afrocolombiana, el sueño de los territorios ancestrales se encuentra vinculado a la lucha por la libertad y por la abolición de la esclavitud; la búsqueda de dichos territorios responde al legado histórico de los Cimarrones del siglo XVI. Por tanto, no se origina en la Constitución de 1991.

El Artículo Transitorio 55 de la Constitución de 1991 y la Ley 70 de 1993 centraron la titulación colectiva en el Pacífico colombiano; ello no significa que la dimensión territorial de la población afrocolombiana se haya limitado –ni deba hacerlo– a una determinada área geográfica, por importante que ésta sea: de hecho, la costa Caribe continental ha sido históricamente habitada por población afrodescendiente, así como en las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, la región de Urabá y valles interandinos, entre otros, en donde la titulación colectiva de la propiedad ha encontrado las barreras de intereses económicos ampliamente conocidos.

Precisamente la Ley 70 de 1993, artículo 1, establece en detalle los mecanismos para la protección de la identidad cultural de los derechos de las comunidades negras colombianas en su condición de grupo étnico, el fomento de su desarrollo económico y social con el fin de garantizar que

obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana. Debe entenderse entonces que este estatuto de reconocimientos de derechos para las comunidades afrocolombianas es una manga ancha en donde está presente la comunidad afrocolombiana de todo el país, y no un instrumento que valida únicamente la titulación colectiva de las zonas rurales del Pacífico.

Avanzar en una política de reconocimiento de los derechos territoriales de las comunidades negras que se encuentran en otros lugares similares o con características correspondientes al grupo étnico afrocolombiano presupone identificar nuevas formas de acceso a la propiedad y a la recomposición del tejido cultural. A manera de ejemplo, en la Ley 508 de mayo de 1999, declarada inexequible por la Corte Constitucional, se propuso la adopción de un programa especial para las comunidades negras que se encontraban en áreas diferentes de la del Pacífico como el norte del Cauca, San Andrés y Providencia, Urabá, la costa Caribe y otros. Igualmente, este punto ha sido presentado reiteradas veces en los Planes de Desarrollo elaborados por otras comunidades para las que no se reconocieron los derechos de las comunidades negras en materia de inversión social.

El nuevo orden territorial debe incluir las comunidades negras

En Colombia hay reconocidos 10,5 millones de habitantes de la comunidad negra que han conservado de diferentes maneras su identidad, sus raíces africanas, su cultura, la construcción social de su territorio, y planes de desarrollo en que priman el respeto a la biodiversidad y el uso sostenible de los recursos naturales, así éstos no hayan sido concertados con el Estado pese a múltiples esfuerzos. Estos grupos han tenido diversos procesos de asentamiento y ocupación territorial, lo que marca las diferencias culturales entre unos y otros.

Del total de la población, sólo un millón reside en los municipios costeros del Pacífico y el departamento del Chocó: de ellos, 300.000 son en la actualidad objeto de titulación colectiva en las áreas rurales, a partir de zonas baldías ocupadas ancestralmente. Es importante señalar que hoy por hoy existen 2,7 millones de hectáreas ya tituladas y 2,3 millones de hectáreas por titular.

Los 9,5 millones restantes son habitantes urbanos y rurales de diversas regiones del país distintas del Pacífico, incluidas las grandes capitales; perseveran desde distintos ángulos del sentir y hacer posible su identidad cultural y viven en una búsqueda permanente por acceder a la formación de tejido social como afrocolombianos. No obstante, carecen de propiedad sobre la tierra, lo cual los obliga a trabajar sobre su construcción de territorialidad y acceso a la misma.

La Constitución de 1991, al abordar los derechos territoriales de las comunidades negras, hizo un expreso reconocimiento a las comunidades indígenas y a los raizales de San Andrés, en tanto que para las comunidades negras sólo reconoció la propiedad colectiva sobre las tierras baldías que venían ocupando en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico. Esta propiedad colectiva así planteada es restrictiva del ejercicio pleno de autonomía planteado por los afrocolombianos en la Constituyente e introduce vacíos para el ejercicio autónomo de los consejos comunitarios que han accedido a la propiedad o se encuentran en proceso de hacerlo.

Atendiendo a estas dificultades, las comunidades negras se han movilizado, particularmente los consejos comunitarios, que en mayo de 1999 realizaron su primera asamblea nacional y como uno de sus acuerdos plantearon la inclusión en el nuevo orden territorial del país para ganar en autonomía y reparar los vacíos dejados en la asamblea Constituyente.

Como consecuencia del dinamismo que ha despertado el reconocimiento de los derechos étnicos para la comunidad negra –con mayor intensidad después de la Constitución–, se han desarrollado en diversas ciudades pequeños círculos organizativos agrupados en espacios autónomos que podrían servir de soporte a la formulación de una proyección de alcance nacional en materia de organización afrocolombiana.

Continuar o retroceder

La región Pacífica no revestía, en el momento del proceso de la Constituyente y la promulgación de la Ley 70, la relevancia geopolítica y económica de carácter estratégico que en la actualidad dinamiza la guerra. Estos

intereses existentes y los eventuales megaproyectos derivados de ellos hacen hoy del Pacífico un campo de interés que lleva a desconocer los derechos adquiridos de la población afrocolombiana.

Así mismo, estos intereses políticos y económicos de apropiación territorial, y no la titulación colectiva, explican la generalización e intensificación del actual conflicto armado, utilizando el terror como instrumento central, profundizando los crímenes de lesa humanidad: el genocidio, el homicidio, el desplazamiento masivo y el destierro de pobladores, lo que afecta y resiente el funcionamiento de algunas dinámicas particulares organizativas.

En el centro del actual conflicto armado, por tanto, está presente una estrategia económica fundamentada en la explotación de los recursos naturales, que no contempla una perspectiva ambiental de protección de las culturas étnicas y autónomas que han habitado tradicionalmente el territorio, ni de la *ecorregión*.

Las comunidades negras, en este periodo de desarrollo constitucional, no han cejado en su construcción socio-organizativa: han constituido hasta el momento 160 consejos comunitarios. Unos con alto nivel de avance organizativo, otros en menor grado, todos ellos significan un proceso en que la etnia negra se juega sus relaciones, su tejido social, sus fortalezas. En ellos se revela la identidad cultural como factor de cohesión en la construcción de protagonismos sociales y de autonomías, a pesar del conflicto que cobra 40.000 desplazados forzosos por efecto de la violencia política, los homicidios que acompañan cada desplazamiento y el hostigamiento militar permanente.

Cabe formularse una pregunta fundamental: ¿Deben los consejos comunitarios –y con ellos las comunidades negras en conjunto– continuar con su proceso de definición territorial?

A nuestro juicio, la titulación es una conquista social, económica, política y cultural en la que se debe perseverar tanto por razones del Derecho que asiste a la población afrocolombiana a la construcción de su propiedad colectiva como por la decisión del retorno a las tierras de origen que les pertenecen legalmente. La titulación constituye una garantía para el recla-

mo de las comunidades desplazadas forzosamente, así como una prevención para dicho desplazamiento. Esta perseverancia constituye, en efecto, una afirmación de identidad étnica y cultural y un aporte colectivo al proceso de paz, puesto que significa una posibilidad de reconstrucción del tejido social que hoy requiere el país.

No es la perseverancia en la titulación colectiva, sin embargo, el único aporte que el país espera de la población afrocolombiana. El conflicto armado actual reclama su presencia en los procesos de diálogo, de negociación y de resolución política del conflicto. Y no sólo para adelantar todos aquellos propósitos de equidad, reconocimiento de derechos y justicia para su propia etnia, sino para luchar por un proceso que debe modificar las actuales reglas del juego, caracterizado por una exclusión de las víctimas de la guerra y del conjunto de la sociedad civil.

Muy seguramente una bandera de la afrocolombianidad, así como del conjunto de la población colombiana, será asegurar el establecimiento de un acuerdo global humanitario que incluya la suspensión del conflicto armado, la convocatoria a una asamblea nacional constituyente amplia y participativa y la resolución de los problemas fundamentales que afectan a la comunidad negra y al pueblo colombiano en general.

La apropiación territorial en el Pacífico colombiano

Obstáculos y exclusión de la comunidad negra en la definición de los territorios ancestrales

La región del Pacífico, que incluye las cuencas del Pacífico y el Atrato, con una amplia cobertura territorial que se extiende entre las fronteras de Ecuador y Panamá, se caracteriza por una abundante variedad de ecosistemas litorales y de bosque húmedo tropical, con un área aproximada de 100.000 kilómetros cuadrados, equivalente a 10.080.000 hectáreas, que corresponden al 8% del territorio actual de la República de Colombia.

Dadas sus condiciones ambientales y de biodiversidad, la región fue declarada por la Ley segunda de 1959 "zona de reserva forestal protectora"

y los terrenos baldíos de la misma, destinados al ensanchamiento futuro de la economía nacional, lo cual redujo para las comunidades negras su acceso a la propiedad colectiva e individual de su territorio tradicional. En 1974, el Código Nacional de Recursos Naturales[1] señala que no podrían ser adjudicados los terrenos baldíos de las áreas de reserva forestal.

La Ley de Reforma Agraria[2], mediante el mecanismo de sustracción de áreas de reserva forestal, estimuló la colonización de campesinos e inmigrantes, en casi la totalidad de los territorios del Urabá chocoano y de la zona costera del departamento del Chocó, al igual que amplias superficies vecinas al municipio de Buenaventura en el departamento del Valle del Cauca, Guapi en el departamento del Cauca, y Tumaco en el departamento de Nariño. Estas zonas de colonización alcanzaron a sustraer de la reserva forestal en las tres primeras décadas de aplicación de la ley de Reforma Agraria cerca de 1.500.000 hectáreas, es decir, 18% de la superficie total de la cuenca.

De igual forma, para 1993 había solicitudes de titulación individual en áreas de sustracción proyectadas por más de 500.000 hectáreas, para un total de 2 millones de hectáreas en títulos de propiedad privada. De otro lado, en 1961[3] se abrió para las comunidades indígenas del Pacífico colombiano la posibilidad de ser reconocidas en el dominio colectivo pleno de sus tierras ancestrales mediante la constitución de reservas indígenas sobre las tierras baldías, y la constitución, ampliación y saneamiento de resguardos indígenas.

En este contexto, en 1993, cuando entró en vigencia la Ley 70 de ese año, se habían legalizado en la cuenca del Pacífico 137 resguardos indígenas, con un área de 1.681.963 hectáreas, para beneficiar a 9.673 familias, y se tramitaban 44 solicitudes por una cobertura de 324.288 hectáreas, para un total de 181 resguardos. Además se proyectaban solicitudes de ampliación y constitución con un área aproximada de 500.000 hectáreas, para un total de 2.506.251 hectáreas a favor de 12.246 familias indígenas de la región.

---

[1] Artículo 209 del Decreto Ley 2811 de 1974 del Código Nacional de Recursos Naturales.
[2] Ley 135 de 1961. Ley de Reforma Agraria.
[3] Artículo 94 de la Ley 135 de 1961.

En relación con la política de Parques Nacionales Naturales y Áreas Protegidas, en 1991, cuando entra en vigencia la nueva Constitución Política, en la cuenca del Pacífico se habían constituido 8 parques: Isla Gorgona y Munchique en el Cauca y Farallones de Cali en el Valle; Sanquianga en Nariño; Ensenada de Utría en el Chocó y Los Catíos en el Chocó y Antioquia; Tatamá en Chocó, Risaralda y Valle del Cauca y Las Orquídeas en Antioquia, con un área de 580.500 hectáreas.

De igual manera se habían constituido once Reservas Naturales especiales con fines diversos, que incluían desde la seguridad y defensa nacional y la construcción de planes viales, hasta la investigación científica, con una extensión superior a las 346.200 hectáreas. Los perímetros urbanos de los 43 municipios creados involucraban áreas cercanas a las 140.205 hectáreas. En este mismo sentido, la Universidad del Cauca alega derechos de propiedad sobre la cuenca del río Naya en un área de 220.000 hectáreas, esgrimiendo para dicho alegato una ley aprobada por el general Francisco de Paula Santander en la que le concede el mencionado predio. Un notario de la ciudad de Popayán, en el momento de registrar tal propiedad, incluye en el acta de matrícula 27 esclavos entre mujeres, jóvenes, niños y mayores para garantizar el funcionamiento de la universidad.

Sin incluir las cifras correspondientes a los títulos privados debidamente registrados y aquellos en proceso de verificación de la tradición de dicha propiedad, en el Pacífico colombiano antes de la Asamblea Nacional Constituyente el Estado había asignado cerca de 6.000.000 de hectáreas.

Como puede observarse, las disposiciones y medidas tomadas en relación con el Pacífico colombiano han tenido como efecto directo la exclusión de la comunidad negra de los territorios habitados ancestralmente y el tratamiento a éstos de *colonos, invasores, forasteros, rompe montes, parte de la fauna, chimpas, tatabros, chochas y coralibes*.

Superposición normativa

Más allá de las leyes y medidas presentadas en el anterior subtítulo, vale la pena señalar uno de los ejemplos más importantes para el Pacífico –el

caso de Bahía Málaga– por sus componentes económicos y de seguridad militar, como un caso clásico de superposición normativa, que tiene el mismo efecto excluyente de la población negra de sus territorios ancestrales.

• En 1919 se facultó al Gobierno para reservar terrenos del Estado[4], en todos los casos en que a su juicio ello fuere conveniente para cualquier uso público.

• En desarrollo de tal facultad se reservaron[5], con destino del uso público que el Gobierno estimase necesario, los terrenos baldíos que existiesen en las zonas ubicadas en el departamento del Valle, que en tierra firme circunda la Bahía de Málaga.

• En 1947 se expide un decreto[6] "Por el cual se destina para el servicio de una *Base Naval Militar de la Marina de Guerra* una zona de terrenos baldíos en el departamento del Valle".

• En 1966 se crea una Ley[7] "Por la cual se dictan medidas para el fomento del turismo y la colonización en la Costa del Pacífico, se declara de utilidad pública la construcción de unas obras... y se dictan otras disposiciones"; además señala: "...con destino a *la construcción del balneario* de que trata el anterior artículo, cédese al departamento del Valle del Cauca una zona de terrenos baldíos de propiedad de la Nación, ubicados en dicha playa.

• Por su parte, el artículo 8o. de la citada Ley declara de utilidad pública la adaptación de la Plaza Bazán en la Bocana de Buenaventura, para servicio de *un balneario popular* de ese puerto.

• En abril de 1974, el Ministerio de Defensa Nacional recibió el predio denominado Bahía Málaga, destinado al servicio de la Base Naval de la Marina de Guerra.

• Como consecuencia de esta superposición de límites, y en razón a que en el año de 1983 se inició la construcción de la Base Naval de Málaga, *fue primordial la definición de los derechos territoriales de la Armada Nacional y del departamento del Valle del Cauca.*

• Mediante convenio celebrado entre el Incora y la *Universidad del Valle* se le asignó a esta última un área determinada dentro del mismo predio de Bahía Málaga, con el objeto de *adelantar investigaciones científicas y biológicas.*

---

[4] Artículo 19 de la Ley 119 de 1919.

[5] Mediante Decreto número 2416 de 1934.

[6] Decreto Número 98 del 17 de enero de 1947.

[7] Ley 55 de noviembre 4 de 1966.

• Como se ha mencionado, en 1959[8] se declaró al Pacífico *Zona de Reserva Forestal Protectora y de Bosques de interés general.*

Como se observa, existe una superposición normativa en relación con los mismos predios de Bahía Málaga. Cada una de estas providencias impidió que hubiese, en tales predios, una acción de titulación colectiva para las comunidades negras. En esta compleja situación se revela el desconocimiento de los pobladores ancestrales como seres humanos sujetos de derecho, por parte de las instituciones del Estado.

A partir de 1991 se preserva el carácter ambiental del Pacífico colombiano, se reconoce que los territorios declarados como "zona protectora de bosques naturales" sean titulados a favor de las comunidades negras. No obstante, la política de Parques Nacionales Naturales no contempla la inclusión y titulación de éstos a favor de los afrocolombianos, como sí ocurre con las comunidades indígenas.

Dado el carácter de área susceptible de titulación, se suspenden todos los otros procesos que se contraponen al *derecho de prelación de las comunidades negras sobre los territorios ancestralmente ocupados.*

En relación con la superposición normativa acerca del territorio ocupado por las comunidades negras, las instituciones involucradas en dicha superposición deben abrir un proceso de concertación entre ellas, con las comunidades ancestrales y contar con el concurso de veedurías nacionales e internacionales, la presencia de estamentos académicos, culturales, recreativos y deportivos hasta asegurarle a tales comunidades los derechos sobre sus territorios.

El conflicto armado y su incidencia en los territorios ancestrales

Es evidente que el abandono estatal, las condiciones de selva húmeda tropical, la focalización de megaproyectos, de explotación maderera y aurífera, la comunicación interoceánica, la explotación de monocultivos y la propaga-

[8] Ley 2 de 1959.

ción del cultivo de la hoja de coca para uso ilícito hacen del Pacífico colombiano un escenario propicio para que la disputa por el control territorial se profundice y extienda a toda la región, haciendo de sus pobladores ancestrales víctimas permanentes de las operaciones militares de los actores armados en conflicto.

Los actores armados en disputa han generalizado las operaciones ofensivas en el conjunto de la zona, golpeando principalmente a los pobladores ancestrales; los desplazamientos forzados han ucurrido con mayor intensidad y frecuencia desde diciembre de 1996, cuando fueron desplazadas las comunidades negras del bajo Atrato, en el municipio de Riosucio en el departamento del Chocó; posteriormente se extendió a la cuenca del medio Atrato, del río Anchicayá, Yurumanguí en el departamento del Valle del Cauca, cuenca del río Baudó en el Chocó, Santa Cecilia en Risaralda y más recientemente el desplazamiento de las comunidades negras de la cuenca del río Naya.

En la actualidad, el número de desplazados en el Pacífico colombiano asciende a 40.000, que se encuentran en un proceso de resistencia persistente, la mayoría por retornar a sus territorios de origen, otros por ser reubicados sin perder sus vínculos ancestrales. El fenómeno del desplazamiento, las masacres, el homicidio, el hostigamiento y la pérdida del tránsito libre son factores, en el conjunto de la guerra, que inciden negativamente en la supervivencia de los territorios ancestrales.

En la búsqueda de una salida al prolongado proceso de exclusión y de profundización de la guerra, es indispensable comprometer los esfuerzos de los afrocolombianos y de la sociedad civil para que los actores en conflicto cesen la guerra, excluyan a los territorios ancestrales de sus pretensiones y encuentren en conjunto con la sociedad una solución política al conflicto armado.

Algunas recomendaciones a manera de conclusión

• Los actores armados en disputa por el control de los territorios ancestrales en la región del Pacífico colombiano deben suspender las operaciones ofen-

sivas y propiciar la participación de las comunidades negras en los diálogos y en la Agenda de Negociación para la construcción de un acuerdo global humanitario.

• Si bien se ha avanzado en el proceso de definición de los territorios ancestrales y se prevé un total de 5 millones de hectáreas a favor de las comunidades negras, para agrupar cerca de 300.000 personas, es necesario evaluar el proceso de titulación colectiva en el contexto de la territorialidad ancestral, identificar estrategias concretasque refuercen la capacidad de resistencia y de autonomía de las comunidades negras.

• La existencia de 160 consejos comunitarios organizados en la cuenca del Pacífico plantea la necesidad de un esfuerzo de construcción democrática desde la base, que reafirme las formas dialogables de resolución de conflictos (intra e interétnico): para ello es necesario trabajar por la preparación y realización de la II Asamblea de Consejos Comunitarios con la participación de aquellos consejos que se han constituido por fuera del Pacífico. Esta Asamblea debe responder a la expectativa de formar autonomía en relación con el Estado, y administrar de manera conjunta y con un plan de manejo global el territorio ancestral reconocido y susceptible de reconocimiento.

• Dado que los consejos comunitarios forman parte del Movimiento Social Afrocolombiano, es necesario trabajar en la perspectiva y preparación de un Congreso Nacional Afrocolombiano que vincule a los consejos comunitarios, como dinámicas organizativas comprometidas en llenar el gran vacío de una organización nacional que agrupe al conjunto de la afrocolombianidad y de *los amigos y aliados* constructores de un proyecto étnico para las comunidades negras.

• Las disputas o conflictos intraétnicos o con los aliados y amigos deben abordarse con la premisa de crecer y cualificar el trabajo por la construcción del pensamiento étnico afrocolombiano: la solidaridad, la fraternidad y el reconocimiento mutuo del trabajo deben constituir un punto de apoyo para la resolución dialogada y pacífica de las contradicciones.

• Teniendo en cuenta los derechos étnicos reconocidos en la Constitución de 1991, es importante realizar una evaluación desde la perspectiva del movimiento afrocolombiano, que permita examinar los avances y retrocesos, los obstáculos y perspectivas de la afrocolombianidad en este nuevo siglo.

las comunidades renacientes de la costa caribe continental
CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LAS COMUNIDADES RENACIENTES EN EL CARIBE CONTINENTAL COLOMBIANO

Alfonso Cassiani

Introducción

> *Las posibilidades de responder acertadamente a los retos e interrogantes del presente, así como de prepararnos adecuadamente para construir y adecuar nuestro futuro, están dadas por las enseñanzas que seamos capaces de sacar de las experiencias del pasado.*

En los últimos diez años, las comunidades renacientes han estado inmersas en lo que, sin duda alguna, es el periodo de mayor interrelación en todos los niveles entre éstas y de ellas con el Estado, en el marco del proceso de reconocimiento y fortalecimiento de su identidad étnica, histórica y cultural. Este periodo tiene su punto de partida en el artículo transitorio 55 de la Constitución Política Nacional de 1991 (AT 55) y la Ley 70 de 1993, que dio origen al proceso de difusión, implementación, aplicación y reglamentación de la misma.

En este proceso estuvieron involucradas de manera directa y permanente las comunidades renacientes de la costa Caribe colombiana, para quienes uno de sus principales retos era superar la estrecha delimitación planteada en el AT 55 y referida a otras zonas de similares condiciones, con lo cual esta región debió asumir el reto bastante singular de tener que demostrar que sus características correspondían a las exigencias manifesta-

das en el parágrafo primero de dicho artículo[1]. Ante este reto, las comunidades respondieron de forma precisa y acertada; así se originó una significativa experiencia.

En las páginas siguientes me propongo hacer un breve recorrido por algunos de los momentos de dicha experiencia, que condujeron a la conformación del Movimiento Social de Comunidades Renacientes o Negras de la costa Caribe, incorporando un alto nivel descriptivo acompañado de la respectiva reflexión sobre aspectos de tipo contextual, que sin lugar a dudas posibilitan comprender mejor la dinámica organizativa en el Caribe continental. Este recorrido parte de la base de que se trata indudablemente de un fenómeno *procesual*[2], realidad que aún está en construcción.

Empleo la expresión *comunidades renacientes* como transición a partir del término "comunidades negras", utilizado comúnmente, asumiéndolo en el sentido en que lo define la Ley 70 de 1993[3].

Esta definición ya contiene la de "afrocolombiano", definición conceptual que básicamente implica una posición de tipo jurídico a partir del realce de los elementos culturales. En términos organizativos, se trata de un proceso de reconceptualización que permite proyectarse políticamente al continente sin crear ni generar nuevas barreras, como lo supondría hablar

---

[1] Artículo transitorio 55 de la Constitución Política de 1991. Parágrafo primero: Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previo estudio y concepto a favor de la Comisión Especial aquí prevista.

[2] En los términos de Jóciles Rubio, quien asume como fenómeno procesual "una realidad dinámica en constante construcción y reconstrucción, que depende de los cambios del medio sociocultural en que se producen, al tiempo en que incide dialécticamente en ellos". María Isabel Jóciles Rubio, *Discurso étnico y estrategias de movilización colectiva*, *Gazeta de Antropología*, No. 13, Madrid, Universidad Complutense, 1997.

[3] La Ley 70 las define como el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado que revelan y conservan conciencia de identidad que los distinguen de otros grupos étnicos". *Derechos de Comunidades negras de Colombia*, Compendio legislativo sobre la población afrocolombiana, Ministerio del Interior, Comisión Consultiva de Alto Nivel y Proyecto Biopacífico, Santafé de Bogotá, 1996.

de afrocaribe, afropaisa, afrocaucana, o en el plano internacional, de afroamericana, afrocubana, afroecuatoriana. Esto, sin embargo, no niega la posibilidad de usar dichas acepciones. Por su parte el término "comunidades renacientes" hace referencia a los descendientes de esclavos africanos, comúnmente denominados "comunidades negras", que han configurado, en palabras de Eduardo Restrepo, "unas prácticas de apropiación de su entorno [...] así como unas particulares filigranas conceptuales de representación del mismo"[4].

Al hablar de comunidades renacientes hago referencia explícita al conjunto de familias e individuos de ascendencia ancestral africana que pueden o no estar habitando territorios ancestrales, han configurado su cotidianidad en zonas urbanas o semiurbanas, ostentan una cultura propia, comparten una historia, tienen sus propias tradiciones, costumbres y prácticas tradicionales de producción puesto que desarrollan actividades agrícolas, mineras, de extracción forestal, pecuaria, de caza, pesca y recolección de productos naturales, en general, que han utilizado consuetudinariamente para garantizar la conservación de la vida, manteniendo y enriqueciendo características que las distinguen de otros grupos o colectividades, y que históricamente han estado sometidos a un proceso de constante negación y discriminación por razones de su fenotipo, historia y tradiciones. La configuración social, política y organizativa del término "renaciente" aparece como la acción de determinación propia de las comunidades descendientes de esclavos africanos sin la mediación de requisitos ante el otro; en consecuencia, va más allá de las zonas rurales ribereñas y de las posibilidades de ocupar baldíos.

Al respecto, Restrepo señala que "la categoría de renacientes indica la idea fundamental de un mundo en perpetuo discurrir, un proceso recurrente e inagotable de surgimiento de las nuevas generaciones [...] categoría que trasciende a los seres humanos por cuanto también en las plantas y los animales se reconocen renacientes"[5].

---

[4] Eduardo Restrepo, *Renacientes del Guandal. Grupos negros de los ríos Satinga y Sanquianga. Proyecto Biopacífico*, Santafé de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1996, pp. 9-10.

[5] Ibid.

Utilizo el término "comunidades locales" para referirme a comunidades específicas, no a la generalidad aglutinada en el marco de las comunidades renacientes, sino al espacio concreto en el que interactúan las gentes locales y las organizaciones de base, es decir, el corregimiento, el pueblo, el municipio o la zona.

La utilización del término "comunidad o comunidades" no implica la idea de un conglomerado con conciencia política; de hecho, su utilización parte de asumir que la identidad étnica-racial no constituye un obstáculo para los procesos de diferenciación social en las comunidades renacientes, de tal forma que el uso del término "comunidad", recurrente en el presente texto, no pretende desconocer este elemento, que forma parte de la evolución o transformación social de las identidades locales y nacionales.

Costa Caribe no sólo es la región bañada por el mar Caribe o de las Antillas. La costa Caribe colombiana abarca los territorios regados por los ríos Sinú, San Jorge, bajo Cauca, Magdalena y Cesar[6]; posee una superficie de 142.000 km^2, y comprende los departamentos de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, Guajira, Cesar, Magdalena, Atlántico, Bolívar, Sucre, Córdoba y parte del oeste antioqueño[7]. Los tipos regionales son el costeño y el isleño[8].

Por "sector" se entiende el grupo de organizaciones que conforman una parte de un todo que es el Movimiento Social de Comunidades

---

[6] La región Caribe se caracteriza geográficamente por ser una planicie donde sobresalen elevaciones como los cerros guajiros, la Sierra Nevada de Santa Marta, la serranía de Piojó y los Montes de María; algunos terrenos inundables como el valle del Sinú, la depresión momposina, la llanura del Magdalena, la sabana de Bolívar y la Guajira. En la región predominan los grupos étnicos negro y mulato; los indígenas se encuentran en menor número y se localizan en la Guajira, la Sierra Nevada de Santa Marta y Córdoba. El grupo étnico blanco habita básicamente las principales ciudades y cabeceras departamentales.

[7] La presente investigación no hace alusión a la experiencia organizativa de San Andrés y Providencia, dado que en términos organizativos ésta ha transitado por caminos distintos, que se diferenciaron aún más con la nueva Constitución Política de 1991 y los sucesos que se desprendieron de la Asamblea Nacional Constituyente y el establecimiento del término *raizal*.

[8] *Espacio y sociedad*. Santafé de Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1997.

Renacientes que, desde una perspectiva política y organizativa propia y particular, se diferencia de las demás, reivindica y promueve los derechos territoriales, culturales, políticos, sociales, ambientales, la participación y la autonomía de las mismas como pueblo o grupo étnico, todo ello atendiendo a lo señalado por Tamayo, quien afirma que "un sector se convierte en movimiento social cuando tiene un mínimo de identidad y de propuestas programáticas, capacidad de acción conjunta y posibilidad de interpelar a la sociedad y al Estado"[9].

Emergencia

El movimiento de comunidades renacientes de la costa Caribe surge a principios de la década de 1980 como resultado de la manifestación de un grupo de jóvenes que pertenecían en ese entonces a grupos culturales, juveniles, estudiantiles, organizaciones de izquierda y grupos religiosos, así como de algunos que tenían relación de tipo electoral con candidatos del Partido Liberal. Estos jóvenes, en su gran mayoría estudiantes universitarios y de secundaria en la ciudad de Barranquilla, venidos de distintos lugares de la costa Caribe (en especial de Cartagena de Indias y el Palenque de San Basilio), tenían la experiencia de trabajo comunitario en barrios de Comunidades Renacientes y en el Palenque, en el marco de actividades culturales y académicas.

El movimiento social surge como producto de una serie de hechos que terminaron trasladando paulatinamente el interés de dichos jóvenes de sus grupos específicos al interés por la situación de las comunidades renacientes, lo que se manifestó –en primer término– en temas de corte académico, como el racismo, lo negro, los discursos, la discriminación y prácticas excluyentes, y se desplazó poco a poco hacia cuestiones prácticas, desde el análisis de la marginalidad real y concreta hasta la conformación de organizaciones de comunidades renacientes y, a través de éstas, a la lucha por el fortalecimiento de la identidad histórica y cultural como grupo étnico. Todo ello ocurrió a través de un proceso iniciado con expe-

[9] Eduardo Tamayo. *Movimientos sociales. La riqueza de la diversidad*. Quito, ALAI, 1996.

riencias como la del Comité organizador de Barrio Nariño en Cartagena, los grupos de danzas en Cartagena y Barranquilla, los grupos eclesiásticos en San Onofre, Sucre, las actividades campesinas en los Montes de María en el departamento de Bolívar y las organizaciones de pescadores en las costas y golfos de Bolívar, Sucre y Córdoba.

El hecho de que se fueran haciendo cada vez más concretos los principios y objetivos por los cuales se desarrollaban las acciones y actividades en pro de la defensa de los derechos de las comunidades renacientes como grupo étnico y la profundización de los temas abordados determinó que un grupo de jóvenes se separara de la construcción del movimiento. En este momento el movimiento social se denominaba Movimiento Cimarrón, y se inspiraba en el ejemplo norteamericano de Martin Luther King y Malcolm X, entre otros; pero sin duda alguna lo que caracterizó este periodo en el Caribe fue su interés por la situación africana y, en mayor medida, por el *apartheid* que azotaba a Sudáfrica.

La conformación del movimiento social se desarrolló con los jóvenes que inicialmente en Barranquilla asumieron un activismo como negritudes y posteriormente en Palenque, Cartagena y San Onofre, para irradiar luego hacia los departamentos de Córdoba y Magdalena a través del trabajo barrial y campesino. Reuniones amplias y abiertas acompañadas de la dinámica de los círculos de estudio fueron el mecanismo de sensibilización y fortalecimiento organizativo dirigido al conjunto de las comunidades renacientes. La conformación de organizaciones en la costa Caribe tuvo un ascenso vertiginoso desde finales de la década de 1980, ascenso que se formalizó con el auge de las personerías jurídicas, que caracterizó la primera mitad de la década de 1990.

Las dinámicas de los círculos de estudios permiten observar los aspectos en torno a los cuales se configura la identidad de las comunidades renacientes en el Caribe continental, que no está determinada por el color y para la que el fenotipo es sólo uno de sus elementos constitutivos. Uno de sus aspectos fundamentales es el sentido del vínculo con África, como raíz, como fundamento de la identidad étnica, histórica y cultural, que viene a ser además el aporte fundamental de los renacientes a la construcción del ser costeño y costeña.

En el marco de los círculos de estudio se construyeron consignas, simbologías, cantos, todo lo cual resultaba de las jornadas semanales de estudio que se desarrollaban en cada vereda, barrio, colegio, universidad o empresa, y cuyos temas de estudio giraban generalmente en torno al análisis de la situación de las comunidades "negras" en la región y en Colombia, al racismo y la discriminación o *Apartheid* (a partir de la situación de las naciones sudafricanas) y temas de estudio referidos en la mayoría de los casos al "cimarronismo contemporáneo".

Ese mismo grupo estudiantil que asumió la propuesta de Negritudes en 1985 en la ciudad de Barranquilla y que en 1986 asumió la propuesta de Cimarrón, ya con mucha más experiencia, en 1993 le apostó a la conformación de un ente nacional denominado Proceso de Comunidades Negras (PCN), siempre desde la perspectiva de región. Este grupo dinamizó la construcción del movimiento, constituyendo su recorrido como una sola experiencia regional, con etapas que señalan diferentes orientaciones y niveles por los que ha transitado el movimiento de comunidades renacientes de la costa Caribe.

Sectores y discursos

En el marco de lo anterior se ha venido construyendo un discurso étnico de corte regional basado en la valoración positiva de la diferencia asumida como un derecho y en la búsqueda de la equidad socioeconómica, un discurso político con un fuerte basamento social y cultural, referido a lo africano y al Palenque de San Basilio como su símbolo.

Este discurso, en sus primeros momentos, parte de lo "negro". Las actividades estaban dirigidas a las personas "negras" y llegaban a los mismos espacios donde se desenvuelven cotidianamente: la vereda, el corregimiento, el colegio, la universidad, las playas, el barrio, los hogares. Entonces se resaltaban las diferentes reivindicaciones que, teniendo como punto de partida la ancestralidad africana, giraban en torno a la posibilidad de exigir una educación pertinente (etnoeducación), en la que se asumiera a África como la madre patria de las comunidades renacientes; el reconocimiento como un grupo específico de la población con características fenotípicas, histórí-

cas y culturales especiales por las que ha sido objeto de discriminación; el reconocimiento de los aportes ancestrales hechos a la construcción de la nación y al país en general, entre otras. Este discurso antirracista pretendió responder y hacer frente a las acciones y actitudes de discriminación y segregación. En Cartagena y Mompox, históricamente, se hallan más arraigadas las prácticas racistas, seguidas de las capitales o zonas urbanas donde, además de discriminar, la explotación se da en términos laborales, culturales, turísticos.

En el discurso y la práctica, las comunidades renacientes enarbolan y resaltan los elementos culturales ancestrales propios: peinados como el *bordebalay*, el gusano, las trencitas, entre muchos otros que son presentados como parte del legado africano, así como la música y los diferentes bailes, ritmos e instrumentos, como la champeta, el mapalé, la cumbia y el bullerengue, acompañados del tambor y ritualidad mágico-religiosa, que permiten resaltar las características, matices y formas propias de las comunidades renacientes. En todo esto era tomado como patrón de referencia principal el Palenque de San Basilio[10]. En el marco de esta perspectiva tuvieron lugar en Barranquilla los concursos de peinados típicos durante dos años consecutivos (1988 y 1989) en el colegio de las monjas del barrio El Valle y la iglesia de Chiquinquirá, se fortaleció y se asumió plenamente la orientación del Festival de Tambores y expresiones culturales de San Basilio de Palenque, y se apoyó el Festival del Bullerengue en Puerto Escondido, Córdoba. Los esfuerzos se dirigieron a que en estos espacios, además del goce y el disfrute del tambor, tuvieran cabida el conjunto de expresiones culturales propias de las comunidades renacientes caribeñas. Así, los festivales estaban acompañados de charlas, conferencias, seminarios, muestras de peinados propios, de videos, de dulces típicos, de producciones artesanales, distribución de documentos, etc. A partir de 1998 se implementó en Palenque un panel sobre "Papa Tambor", a la par que en Barranquilla se ha elegido una "reina negra" en los carnavales desde 1997 y, recientemente se llevó a cabo el Concurso Nacional de la Belleza Negra en 2000. Todos estos son escenarios en

[10] En muchos casos, el Palenque de San Basilio es presentado por los líderes y dirigentes del Caribe como un corazoncito de África en América.

los que las comunidades renacientes fortalecen la identidad étnica, histórica y cultural que se representa en público.

Los espacios predilectos del accionar organizativo lo constituían las reuniones generales e invitaciones abiertas que corresponden a una estructura organizativa igualmente abierta y amplia que buscaba la sensibilización general mediante la difusión y la propaganda. En medio de este momento de construcción discursiva, la movilización de las comunidades renacientes se dio como respuesta a las constantes agresiones sociales de que eran víctimas, como lo recoge Teresa Cassiani, haciendo alusión a uno de estos casos: "Las tergiversaciones que hiciera el programa de televisión Yuruparí a finales de la década de los ochenta[11] motivaron una gran movilización de las comunidades renacientes en Barranquilla; se hicieron grandes marchas y manifestaciones de apoyo y gran parte de la población nos apoyó; se llegó a poner abogado"[12].

Adoptando estructura

En representación de la región y de las localidades, y a partir de identificar puntos comunes con otras experiencias, se dieron los primeros contactos con organizaciones del resto del país. A partir de 1986, a través de reuniones que tuvieron lugar en Santafé de Bogotá y el Chocó[13], comienzan a relacionarse e interactuar a través de invitaciones mutuas y, al tiempo que se fortalece la estructura de círculos de estudios, juntas directivas y coordinación regional, se fortalece el discurso, que se complementa y gana más profundidad en cuanto al análisis. Entonces los elemen-

[11] El programa de televisión informó que las mujeres palenqueras, para hacer alegrías (dulce típico del Palenque de San Basilio de forma circular, que se hace de millo o sorgo, panela derretida, coco y anís), usaban saliva, lo que produjo una reacción muy negativa hacia ellas por parte de la comunidad que consumía este producto, el cual comenzó a ser rechazado. Esto incrementó los chistes racistas, es decir, se disparó la discriminación.

[12] Entrevista-conversatorio con Teresa Cassiani, dirigente afrocolombiana que ha vivido los diferentes momentos por los que ha atravesado el Movimiento Regional de Comunidades Negras Afrocolombianas de la costa Caribe.

[13] Entrevista-conversatorio con Gabino Hernández Palomino, dirigente que participó en el desarrollo de las primeras dinámicas organizativas de la costa Caribe.

tos históricos comienzan a jugar un papel más trascendente, y el énfasis del discurso se desplaza de la reivindicación de lo "negro" hacia el realce de la historia del hombre y la mujer renaciente en el contexto regional, nacional e internacional desde los acontecimientos de las costas africanas en el siglo XV, pasando por el periodo de la esclavitud y las luchas de las comunidades renacientes norteamericanas, hasta los palenques, haciendo énfasis en el cimarronismo y los vínculos históricos con África.

En este momento de la construcción discursiva, la estructura organizativa de los círculos de estudios hizo posible la implementación y desarrollo de un proceso de formación, al tiempo que se instaló toda una simbología expresada en el saludo que se daba con la mano izquierda empuñada en alto (simbolismo íntimamente ligado al que adoptaran los movimientos líderes norteamericanos y sudafricanos durante las manifestaciones anti*apartheid*), el pronunciamiento de consignas a la hora de iniciar y de despedir las reuniones, talleres y asambleas, y canciones que, aunque fueron pocas, trataron de recoger las aspiraciones del momento, todo ello complementado con un amplio programa de conmemoración de fechas, en honor a hechos y líderes[14]. Este proceso comenzó a experimentar una crisis desde finales de la década de 1980, crisis que se agudizó en la nueva década dando paso a nuevas forma y simbologías de fuerte basamento histórico.

Llegaron los años noventa

He de enfatizar que el fundamento de esta etapa del proceso de implementación de un discurso identitario en el movimiento social de comunidades renacientes en el Caribe continental es la historia en la que África se constituye en referente trascendental basado y sustentado en los elementos que ella proporciona. Al principio de la década de 1990 están, por un

[14] Se tenía una agenda de fechas entre las que se encontraban el 21 de febrero: aniversario de la muerte de Malcom X; 21 de marzo: día internacional contra toda las formas de discriminación racial; 5 de abril: aniversario de la muerte de Martin Luther King; 21 de mayo: abolición legal de la esclavitud en el territorio nacional; 26 de mayo en adelante: semana de la solidaridad con el histórico paro cívico del Chocó; 24 de julio: día de la batalla de Maracaibo, ganada por Prudencio Padilla; 2 de octubre: aniversario de la muerte de José Prudencio Padilla; 12 de octubre: encuentro de las culturas.

lado, la Asamblea Nacional Constituyente (ANC), la Constitución Política Nacional de 1991 (CPN), el Artículo Transitorio 55 (AT 55) y la Ley 70 de 1993 y, por otro, el proceso de agudización de los conflictos del Movimiento Nacional Cimarrón, la confluencia de distintos actores de comunidades renacientes en el panorama nacional y la conformación del Proceso de Comunidades Negras (PCN).

Con todo ello se dio un salto cualitativo puesto que confluyeron una serie de elementos que posibilitaron a las organizaciones de comunidades renacientes de la costa Caribe adentrarse en la construcción de un discurso más integral, lo que sucede como continuidad de la experiencia vivida. En términos discursivos, a los elementos reivindicativos de lo "negro" y al realce de la historia se sumó la crítica a la situación de marginalidad en que se encuentra la mayoría de las comunidades renacientes en la costa Caribe y en el territorio nacional, pasando del énfasis en la discriminación al derecho a la diferencia, desde la perspectiva de grupo étnico.

En esos momentos, al igual que ahora, aunque con diferentes porcentajes, los índices de pobreza señalan los más altos grados de necesidades básicas insatisfechas, de manera que los indicadores socioeconómicos de los asentamientos de población renaciente son los más alarmantes del país[15].

No se trata de señalar que antes de este momento no se haya tenido en cuenta esta situación; más que esto, he de resaltar la importancia de este aspecto y la forma como la preocupación y el desarrollo de las diferentes actividades tomó como centro el análisis de la situación de las comunida-

[15] *Proceso de Comunidades Negras, Comunidades Negras y Derechos Humanos* 1995, p. 8. Estos indicadores hacen referencia a las necesidades básicas insatisfechas, las condiciones de extrema pobreza, el ingreso per cápita, los salarios inferiores al salario mínimo legal y la esperanza de vida que se mantiene en forma alarmante y escandalosa por debajo del promedio nacional. La morbilidad está representada por enfermedades típicas de condiciones de pobreza: gastroenteritis y enfermedades respiratorias agudas, servicios de salud de mala calidad, insuficiente dotación y deficiente capacidad institucional. La situación sanitaria es la más deficiente del país; las coberturas educativas son bajas, hay deficiencias en infraestructura y dotación en los planteles educativos, mala calidad y falta de pertinencia de la educación, bajos niveles de logros y eficiencia.

des renacientes, su problemática, sus condiciones y circunstancias, enfatizando en la necesidad de fortalecer los niveles organizativos en el plano local. En este momento tuvo lugar el más amplio programa de difusión de los derechos de las comunidades renacientes a través de talleres locales abiertos a los que era invitada la comunidad de la localidad en donde se realizaban, al tiempo que se convocaba a las diferentes expresiones organizativas existentes en esa comunidad. Dichos talleres, en términos metodológicos, se desarrollaban atendiendo dos puntos básicos: análisis de la situación de la respectiva comunidad local y de las comunidades renacientes en general, y la difusión de los derechos humanos como grupo étnico, modelo que era implementado en las diferentes comunidades locales de la costa Caribe[16]. Se desarrollaron talleres en la gran mayoría de veredas, pueblos y municipios donde hay comunidades renacientes, lo que permitió que éstas se involucraran y participaran directamente en las diferentes acciones y fueran artífices directas de cada hecho y actividad. Tales avances estaban en correspondencia con la dinámica de estructuración organizativa, de manera que los círculos de estudio –que se comenzaron a implementar en 1987– dieron paso a los planes de formación, la Coordinación Regional, el Consejo Regional del Palenque y las juntas directivas a los equipos de coordinación, cambios que se sucedieron a partir de 1991 y terminarían de desarrollarse en 1993.

No se trató de simples transformaciones en las denominaciones; dichos cambios fueron el resultado de toda una serie de discusiones, confrontaciones, críticas y debates que se sucedieron a lo largo de más de cuatro años, cuando ocurrió el desarrollo del más significativo proceso de concertación entre las comunidades renacientes y sus organizaciones con el Estado y sus instituciones, determinado por la implementación de las comisiones consultivas.

Es menester tener en cuenta que durante la década de 1980 todas las organizaciones de comunidades renacientes de la costa Caribe (culturales, académicas, intelectuales, comunitarias, microempresariales, campesinas,

[16] Ubicadas en los diferentes departamentos, con presencia organizativa en la mayoría de las capitales: Valledupar, Barranquilla, Cartagena, Sincelejo y Montería, además de las costas y zonas rurales de los mismos departamentos.

de pescadores, mujeres, obreras.) confluían en los mismos espacios. A medida que fueron evolucionando sus objetivos y principios conjuntamente con el desarrollo de actividades más dirigidas, fueron surgiendo discusiones internas desarrolladas desde mediados de la década de 1980 hasta principios de 1990, tiempo durante el cual una parte de los activistas, principalmente profesionales, se alejarían de las actividades de comunidades renacientes, dedicándose a la práctica de sus respectivas profesiones y, en pocos casos, a la búsqueda de ayuda material y puntual para el Palenque de San Basilio, a tal punto que gran parte de éstos llegaron a confluir en la conformación de la Asociación de Profesionales de Palenque en 1990, asociación que no tendría incidencia alguna en términos organizativos ni comunitarios; de hecho, durante ese periodo permaneció sólo como persona jurídica con reuniones esporádicas[17].

Vino entonces un proceso en el que las organizaciones de diverso tipo fueron amplias y abiertas[18].

---

[17] La dinámica sobre la cual se movía este sector no estaba dirigida a la organización de las comunidades locales ni a fortalecer las organizaciones existentes en éstas; tampoco buscaron impulsar la activa y directa participación de éstas en acción alguna. Los conversatorios, reuniones y talleres no hicieron parte de trabajo alguno realizado por este sector, menos aún en lo que hace referencia al acompañamiento a comunidades locales, máxime cuando éste no corresponde a una estructura organizativa determinada. Sólo en el periodo posterior a 1993 se comienza a plantear la necesidad de elaborar un listado único nacional de organizaciones de comunidades negras a través de la entonces División de Asuntos de Comunidades Negras (DACN) del Ministerio del Interior, lo que daría inicio al periodo de auge de las personerías jurídicas a partir del cual aparecerían una serie de organizaciones de comunidades renacientes de todo tipo y carácter (bipersonales, de papel, convertidas, ficticias).

[18] Antes de 1995, la Comisión Consultiva Regional de Comunidades Negras de la costa Caribe tomaba asistencia señalando nombre y apellido, comunidad u organización, partiendo de que los diferentes delegados eran definidos en asambleas abiertas en cada comunidad, o por las organizaciones de pescadores que existían en las comunidades de San Antero, Tolú, la isla de Tierra Bomba, La Boquilla; campesinos de San Onofre, Puerto Escondido, Mahates, San Cayetano, Palenque, María La Baja, Guacamayal, Guamachito, y las organizaciones culturales que existían en estas mismas comunidades más las de ciudades como Cartagena, Barranquilla, Santa Marta y Valledupar, además de las juntas y kuagros palenqueros que existen en toda la costa.

Después de 1995 irrumpieron en el escenario una serie de nuevas organizaciones[19], en muchas de las cuales sólo existía la figura del presidente, director o coordinador, así como algunas que a partir de ese momento comienzan a interesarse por las comunidades renacientes y más exactamente en los diferentes espacios de representación, producto de la Ley 70 de 1993.

Se viene el proceso

Las organizaciones del Caribe que participaron en la construcción de un escenario organizativo nacional tienen en común haber vivido la experiencia de negritudes; la mayoría integró el Movimiento Cimarrón en la costa Caribe durante la década de 1980. El resto de organizaciones surgió como tal a partir de 1995 cuando, gracias al Decreto 2248, un conjunto de organizaciones comienzan a interesarse por el tema de comunidades renacientes y solicitan ser admitidas en la Comisión Consultiva Regional.

Con los resultados de la contienda electoral de 1994 y la llegada de Zulia Mena García y Agustín Hernando Valencia a la Cámara de Representantes por circunscripción especial, hace su aparición en el panorama político de comunidades negras o renacientes un nuevo sector nacional denominado Movimiento Nacional de Comunidades Negras. Éste se manifestaría en la costa Caribe a través de sus miembros que, pese a ser oriundos de la región y mantener actividades laborales entre Sincelejo y Cartagena de Indias, se vincularían a él como un hecho estrictamente coyuntural, ligado a la permanencia de Valencia en la Cámara de Representantes. Antes de este hecho, los miembros de ese movimiento se mantenían al margen de toda actividad de comunidades renacientes, de tal manera que durante este

[19] Dichas organizaciones son: Negrimar, Fundación para el Desarrollo Regional Sostenible (Funderes), Corporación para el Desarrollo Regional (Cidre), Fundación para el Desarrollo de la Democracia de las Comunidades Negras de la Costa Atlántica, Cooperativa de Múltiple Actividad de Trabajadores Asociados de Palenque, Asociación Dinámicos de Nueva Colombia, Asociación de Profesionales de Palenque, Katagena, Asociación Nacional Cimarrón, Fundecoma, Asociación de Comunidades Negras y Campesinas.

breve periodo sus prioridades estuvieron centradas en la disputa por los espacios institucionales, producto de la Ley 70 de 1993[20]. Esto no generó ningún proceso organizativo en las comunidades locales ni motivó dinámica alguna regional, por lo que prácticamente desaparecerían del panorama organizativo regional con la culminación del periodo de dicho representante y de las dos curules. Durante este tiempo el proceso fortalece las relaciones sectoriales con organizaciones de diverso carácter en el contexto regional y nacional.

Relaciones solidarias

Las organizaciones de comunidades renacientes de la costa Caribe tradicionalmente han mantenido relaciones solidarias con las comunidades locales, el Estado, las organizaciones no gubernamentales (ONG), algunas expresiones de la Iglesia y los movimientos indígenas.

Es menester destacar las relaciones que a escala regional y local se desarrollaron con sindicatos, organizaciones no gubernamentales y expresiones de la Iglesia católica, relaciones que han sido de mutua colaboración y apoyo, atendiendo a que el movimiento social de comunidades renacientes siempre fue llamativo en términos discursivos, por lo que contó con la solidaridad de sindicatos y la colaboración de las ONG[21]. La Iglesia fue, indudablemente, un valioso aliado en las diferentes localidades; sin embargo, es menester destacar que la presencia de religiosos y

[20] Espacios como la Comisión Consultiva de Alto Nivel, la Comisión Pedagógica, las juntas educativas municipales y departamentales, las corporaciones autónomas regionales, los consejos de planificación, las delegaciones ante las seccionales del Icetex, entre otros.

[21] Son los casos de Visión Mundial, Plan Internacional y el Programa por la Paz que, desde 1980 hasta 1993, colaboraron en términos logísticos y económicos con las organizaciones renacientes en el Caribe continental. Visión Mundial y Plan Internacional apoyaban desde el desarrollo de sus propios proyectos, es decir, facilitando instalaciones para reuniones y con soluciones asistenciales a la comunidad; por su parte el Programa por la Paz aprobó un proyecto para fortalecimiento organizativo, con una partida de tres millones, para ser desarrollado durante un año entre 1992 y 1993. Puede verse que estos apoyos no eran en absoluto exorbitantes.

religiosas en la dinámica de conformación del proceso social de comunidades renacientes en la costa Caribe ocurrió en tres niveles con distintos actores[22].

Por su parte, las relaciones con el Estado local han estado matizadas por el desconocimiento que los funcionarios han mantenido sobre las comunidades renacientes, de manera que sólo hasta finales de la

[22] Por un lado con los que se interactúa: por otro, las comunidades religiosas que se comprometen directamente con las comunidades renacientes y los sacerdotes y monjas que, particularmente, asumieron compromisos organizativos e hicieron parte de la estructura de las organizaciones. El primero lo constituyen aquellas expresiones religiosas con las que se interactúa, como las comunidades eclesiásticas de base y la Legión de María, con las que se desarrollaban actividades conjuntas y se intercambiaban invitaciones a los diferentes eventos programados por una u otra parte. El segundo lo constituyen los que apoyaron el trabajo de comunidades renacientes en forma directa, asumiendo compromisos por su mismo carácter sin ser parte de organización de comunidades renacientes alguna: es el caso de las monjas que apoyaron e impulsaron la conformación del Comité Organizador del Barrio Nariño y que se alejaron del trabajo en virtud de que fueron trasladadas. El Equipo Misionero de la Bahía, EMBA, parroquia de la Bahía, es un equipo que se inicia con la posesión, el 15 de mayo de 1965, del padre Pedro Nel Luna, como primer párroco de Pasacaballos. Para trabajar estrechamente con él fue escogido Segismundo Acosta, "cariñosamente llamado Segito". Ellos se constituyeron en cofundadores del Equipo Misionero de la Bahía, compuesto por sacerdotes, religiosas y laicos (Equipo Misionero de la Bahía, EMBA, *Contra viento y marea. Tres décadas de labores en los pueblos de la bahía de Cartagena*, Cartagena, Tercer Mundo Editores, junio de 1993). El equipo asumió como opción el fortalecimiento de la identidad étnica, histórica y cultural de las comunidades de la bahía, a tal punto que conformaron un grupo de delegados con representantes de cada comunidad, con los que además de analizar y contextualizar la palabra bíblica, se analizó la realidad de cada comunidad desde la perspectiva de la identidad. Fueron también facilitadores del proceso organizativo de comunidades negras. Las iglesias de María La Baja y Malagana han apoyado a través de la convocatoria y vinculación directa al trabajo en las diferentes actividades y en la gestión, de manera que estas parroquias se han vinculado con apoyo humano y logístico, principalmente. El tercer nivel está conformado por quienes asumieron el compromiso y se vincularon al trabajo e incluso llegaron a hacer parte de las diferentes instancias de coordinación y orientación: tal es el caso del padre Willian Riascos de la orden de los franciscanos, y de Ubaldo Santos, quienes fueron pilares de mucha importancia en sus respectivas sitios. Al tiempo, fueron protagonistas del trabajo que se desarrolló en torno a la conformación de la Pastoral afrocolombiana.

década de 1980 se empezaron a establecer relaciones directas con el Estado local. Éstas se dieron principalmente en materia educativa; en esos momentos fueron relaciones conflictivas y de choque con las autoridades educativas locales[23].

Sólo después de 1993, en el marco de la dinámica que generó la Ley 70, se comienzan a dinamizar las relaciones con los distintos entes estatales en términos regionales y locales[24].

En general, es posible señalar que han sido relaciones directas y cordiales aun cuando poco productivas, a tal punto que se podrían caracterizar por el hecho de que las expectativas de las comunidades permanentemente terminaban por chocar con las limitaciones del Gobierno y sus instituciones. Esto sólo mejora en 1991, durante la última etapa[25].

Las relaciones interétnicas regionales entre las organizaciones del movimiento de comunidades renacientes y las del movimiento indígena han sido

---

[23] Las diferentes instancias del gobierno local no comprendían ni compartían la propuesta etnoeducativa que a lo largo de la década de 1980 se venía implementando por iniciativa del movimiento regional en el Palenque de San Basilio. La Secretaría de Educación del departamento de Bolívar y la municipal de Mahates y la Jefatura de Núcleo se oponían a los planes de innovación curricular propuestos, oponiéndose incluso al desarrollo de actividades extraacadémicas que involucraran a la comunidad educativa, negándose a dar permisos a los docentes comprometidos con el programa que comenzó a ser implementado e impulsado por el Ministerio de Educación Nacional a partir de 1988.

[24] Entre las que he de destacar las relaciones con el Consejo Regional de Política Económica y Social Costa Caribe (Corpes), las gobernaciones (las de Bolívar, Cesar y Atlántico han presentado mayor disponibilidad a lo largo del desarrollo mencionado), varias alcaldías de los departamentos de Córdoba, Sucre, Bolívar, Atlántico y Cesar, las delegaciones de la Red de Solidaridad Social y demás institutos entre los que se destacan el Incora y el Instituto Agustín Codazzi y, desde 1994, las corporaciones autónomas regionales y los consejos de planificación territoriales.

[25] A partir de 1993, en el Centro experimental Piloto y posteriormente, desde 1995, en la Secretaría de Educación del departamento de Bolívar se estableció una oficina permanente de etnoeducación como producto de las gestiones de las organizaciones renacientes, que además es atendida directamente por éstas.

mínimas, registrándose sólo un intercambio sectorial y local[26]. Sin embargo, pese a no ser de carácter regional, fueron impulsadas desde lo organizativo en un esfuerzo por fortalecer las relaciones interétnicas en la región.

A MANERA DE SÍNTESIS

El proceso de emergencia y consolidación del discurso étnico desde el movimiento social en pro del fortalecimiento de la identidad de las comunidades renacientes de la costa Caribe ha repercutido en la construcción, desarrollo y fortalecimiento de las identidades locales[27]. La interlocución con las autoridades locales se desarrolla en forma conjunta sobre cuatro aspectos básicos: implementación del Programa de Etnoeducación; apoyo al proceso de difusión de los Derechos Humanos como grupo étnico y de las normas y desarrollos legislativos, principalmente la Ley 70 de 1993 y sus decretos reglamentarios; apoyo técnico a los campesinos y señores mayores, y apoyo logístico y económico para el desarrollo de actividades puntuales, como talleres, seminarios, encuentros, asambleas, etc.

Las comunidades renacientes locales se involucraron directamente en el conjunto del proceso de fortalecimiento organizativo y consolidación discursiva, pasando de ser, a principios de la década de 1980, co-

[26] Entre la comunidad palenquera y la comunidad wayú de la península de la Guajira fuera de ésta no se ha registrado ninguna otra relación política organizativa regional. Pese a ello, en términos locales, en la Universidad Popular del Cesar y en la Universidad del Atlántico, en 1994 y 1995, las comunidades renacientes e indígenas impulsaron conjuntamente proyectos de cupos especiales para grupos étnicos, tratando a la vez de coordinar una serie de actividades que no ha trascendido dicho marco. De la misma manera, en San Onofre se dio cierta interrelación cultural entre las organizaciones renacientes e indígenas, que tuvo mucha acogida: la denominada música afrosabanera, que reúne el tambor y la gaita en un solo ritmo, a tal punto que se conformó un grupo musical y de danzas.

[27] Ahora, ser de Puerto Escondido, de San Antero, del golfo de Morrosquillo, de Tolú, de San Onofre, de María La Baja, de Palenque, de San Cayetano, de Mahates, de Malagana, de San Martín, de Arenal, de San Pablo, ya no es valorado sólo en términos geográficos, sino además en términos de los elementos de identidad que poseen como comunidades negras o renacientes.

munidades asimiladas en términos territoriales con unos elementos de identidad dejados en segundo y tercer plano, pese a que en las prácticas cotidianas prevalecen los elementos propios de la cultura renaciente. El discurso identitario posibilita el fortalecimiento de toda una serie de identidades locales, sin que se trate de un proceso ascendente y lineal; las comunidades renacientes han asumido el discurso de la identidad, y la práctica misma de ésta, viviéndola, sintiéndola, manifestándola, no sólo en términos colectivos sino también individuales. Todo esto se debe en gran parte al valioso complemento que ha significado la implementación y el desarrollo de los programas de etnoeducación bajo la orientación y coordinación del Movimiento Regional de Comunidades Renacientes de la costa Caribe.

Bibliografía

Arroyo Muñoz, Leyla Andrea, "El proceso organizativo de comunidades negras. Una mirada optimista", en *Revista Esteros*, No. 2, abril-junio, Santafé de Bogotá, Swissaid, 1993.

Departamento Nacional de Planeación, Plan de Acción para las Comunidades Afrocolombianas, *Documento Conpes*, abril de 1994.

Equipo Misionero de la Bahia (EMBA), *Contra viento y marea. Tres décadas de labores en los pueblos de la bahía de Cartagena*, Cartagena, Tercer Mundo Editores, junio de 1993.

Espacio y sociedad, Grupo Editorial Norma, Santafé de Bogotá, 1997.

Jociles Rubio, María Isabel, "Discurso étnico y estrategias de movilización colectiva", *Gazeta de Antropología*, No. 13, Madrid,Universidad Complutense, 1997.

Ministerio del Interior, Comisión Consultiva de Alto Nivel y proyecto Biopacífico, "Compendio legislativo sobre la población afrocolombiana", Santafé de Bogotá, 1996.

Restrepo, Eduardo, "Renacientes del Guandal. Grupos negros de los ríos Satinga y Sanquianga, Proyecto Biopacífico", Santafé de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, 1996.

Revista Esteros, "Los nuevos escenarios de concertación para las comunidades afrocolombianas", Año 3, No. 7, Santafé de Bogotá, Swissaid, agosto de 1995.

Rosero, Carlos, Proceso de Comunidades Negras, *Comunidades Negras y Derechos Humanos*, Documento mecanografiado1995.

Tamayo, Eduardo, "Movimientos sociales", en *La riqueza de la diversidad*, Quito, ALAI, 1996.

Villa, William, *Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región*, documento mecanografiado, 1992.

Wade, Peter, "Identidad y etnicidad", en *Revista América Negra*, No. 5, junio de 1993.

balance de las conclusiones de la III conferencia mundial de la onu contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras FORMAS DE INTOLERANCIA RELACIONADAS: IMPLICACIONES PARA EL MOVIMIENTO SOCIAL AFROCOLOMBIANO

Amanda Romero

Partiendo de la aseveración de que uno de los logros más importantes de la comunidad mundial en los últimos 50 años ha sido la eliminación del régimen del *apartheid* y que un sinnúmero de instrumentos internacionales de Derechos Humanos prohíben de manera explícita cualquier forma de discriminación basada en la raza, el color o el origen nacional o social, las Naciones Unidas reconocieron que pese a estos avances, se registran aún en el mundo numerosas manifestaciones de racismo, xenofobia y discriminación racial. Ejemplos de ello son las guerras fundadas en una supuesta superioridad racial o étnica de unos grupos en detrimento de otros, la oprobiosa situación de pobreza y miseria de muchos pueblos indígenas, afrodescendientes, emigrantes y minorías lingüísticas, étnicas y religiosas y la persistencia de formas contemporáneas de esclavitud.

Por ello, convocaron en Durban, Sudáfrica, la III Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas, cuyos objetivos fundamentales fueron:

- Examinar los progresos logrados en la lucha contra la discriminación racial y volver a evaluar los obstáculos que impiden seguir avanzando en esa esfera y los medios para superarlos.

• Aumentar el nivel de concienciación sobre el racismo y sus consecuencias.

• Formular recomendaciones sobre los medios de aumentar la eficacia de las actividades y mecanismos de las Naciones Unidas en la lucha contra el racismo.

• Analizar los factores políticos, históricos, económicos, sociales, culturales y de otro tipo que han contribuido al racismo.

• Formular recomendaciones para la posible adopción de nuevas medidas en el plano nacional, regional e internacional para combatir el racismo.

• Formular recomendaciones sobre cómo garantizar que las Naciones Unidas cuenten con recursos financieros suficientes para ejecutar un programa eficaz de lucha contra el racismo y la discriminación racial.

La Conferencia contó con la participación de "2.300 representantes de 163 países, incluidos 16 jefes de estado, 58 ministros de Relaciones Exteriores y 44 ministros. Fueron acreditados también cerca de 4.000 representantes de las ONG, y más de 1.000 delegados de los medios de comunicación"[1].

Balance: temas y resultados de la CMDR

El proceso hacia la CMDR contó con la realización de dos reuniones preparatorias en Ginebra, Suiza, sede de la Secretaría Operativa de la misma, a cargo de la alta comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Mary Robinson.

Durante dicho proceso se llevaron a cabo conferencias regionales de expertos, correspondiendo a Chile ser el país anfitrión de la de América Latina y, posteriormente, en diciembre de 2000, de la Conferencia regional

[1] Naciones Unidas, Comunicado de Prensa de la Conferencia, RD/965, 8 de septiembre de 2001.

de Estados del continente americano. Además, se realizaron reuniones regionales y mundiales del Comité Facilitador Internacional, que contaron con la participación activa de al menos dos personas de Colombia, pertenecientes a organizaciones afrodescendientes.

Finalmente, en la región andina, en Quito, Ecuador, se desarrolló el Foro de las Organizaciones no Gubernamentales, en noviembre de 2000, y en el mes de marzo de 2001 se llevó a cabo en ese mismo país el Foro para América de las ONG, denominado "De la diversidad y la pluralidad".

Es importante destacar el papel jugado por las organizaciones sociales y no gubernamentales colombianas tanto en Santiago de Chile como en Quito, las cuales hicieron un intenso trabajo, gracias al cual se consiguió incluir en la Declaración y Programa de Acción de los Estados temas como el desplazamiento interno, la adopción del término "afrodescendientes", el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la inclusión de una definición más amplia del concepto "otras formas de intolerancia relacionadas", en especial lo relativo a las mujeres, las niñas y las personas con diferente orientación sexual.

Anterior a la CMDR se celebraron simultáneamente otros dos eventos de importancia: el Foro mundial de las ONG Unidos para combatir el racismo y la Cumbre juvenil contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas.

Es importante señalar que pese a que éstos fueron eventos organizados y financiados por la sociedad civil con la ONU, las personas delegadas de distintas partes del mundo cuyo idioma era el español y el portugués no tuvieron acceso a servicios de traducción, lo que constituyó una de las peores formas de exclusión en eventos de esta naturaleza.

Eso significó que durante casi una semana, delegados y delegadas de América Latina, incluso de Colombia, estuvieran relegados de muchos de los debates que llevaron a la tortuosa redacción y aprobación de una Declaración de los(as) jóvenes y de las ONG. Dichos documentos revelaron dos problemas fundamentales:

1. La falta de fuerza en muchos de los temas que preocupaban a los pueblos étnicos latinoamericanos, porque la cuestión del Medio Oriente centró la mayoría del debate, así como la de la discriminación por motivos de casta, entre otros.

2. El lenguaje final aprobado, que se apartaba en algunos párrafos de los parámetros de instrumentos internacionales de Derechos Humanos y generó un ambiente de polarización, fue posteriormente aprovechado por Estados Unidos e Israel para retirarse oficialmente de la CMDR, alegando falta de garantías para un debate democrático.

Durban: debate y conclusiones

Con esos antecedentes y con unas delegaciones de la sociedad civil reducidas, por el procedimiento de exclusión (deliberado o no) empleado por la ONU para la admisión de representantes de las ONG a los debates, que implicaron hasta dos días de filas para acreditaciones, se dio inicio a la CMDR.

El gobierno de Colombia, a través de la Cancillería, llevó una posición alrededor de varias propuestas que, aunque no fueron socializadas con las ONG, respondían a acuerdos previos con los demás países del Grupo Latinoamericano, después de la Conferencia de Santiago de Chile y de la segunda reunión preparatoria en Ginebra, Suiza. La representación de la delegación estuvo encabezada por Jaime Girón, embajador de Colombia en Egipto, y contó con –por lo menos– seis delegados más. La mayoría de ellos(as) eran afrodescendientes.

Como lo afirmó la representante de la Comisión colombiana de juristas:

> En su discurso ante la plenaria, el embajador reconoció la riqueza étnica, lingüística y cultural de Colombia, y señaló los grandes avances que en el reconocimiento de los derechos hizo la Constitución Política. Se refirió también al problema del desplazamiento forzado interno, como consecuencia del conflicto armado. Reconoció que "determinados individuos, grupos y comunidades" viven en la pobreza, carecen de oportunidades y son discriminados. Señaló la ausencia de estadísticas como un punto clave para analizar los nexos entre pobreza y discriminación, destacó el papel de la educación, solicitó el reco-

> nocimiento de los errores del pasado y planteó la necesidad de definir mecanismos de monitoreo. A su discurso le faltó reconocer de una forma más completa la grave situación de derechos humanos que actualmente padecen los pueblos indígenas, afrodescendientes y Rom en el país, y la ausencia de garantías para el disfrute de los derechos económicos, sociales y culturales[2].

Podríamos agregar que faltó también mejor preparación de la delegación y una comprensión más precisa sobre el tema del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas de intolerancia relacionadas, así como de los instrumentos internacionales relevantes para esta importante Conferencia mundial.

Esta débil posición del gobierno de Colombia era compartida por la mayoría de países de América Latina, África y Asia, en especial los llamados subdesarrollados y en vías de desarrollo.

La difícil discusión que tuvo lugar en Durban hizo que, aunque en la CMDR se avanzó en la aprobación de muchos de los párrafos pendientes de las dos reuniones preparatorias celebradas en Ginebra, temas como el Medio Oriente y el legado del pasado, entre otros, pasaran a polarizar también a los propios Estados. Esta vez, la posición contra la que chocaron los Estados del Sur fue la representada por la Unión Europea, con el apoyo de Canadá, Australia, Nueva Zelanda, Japón y, en ocasiones, Rusia.

En las dos comisiones de trabajo se intentó llegar a acuerdos, pero un mes después de finalizada la CMDR aún no existía un documento oficial aprobado para su distribución e implementación.

La Conferencia, sin embargo, terminó con una condena al "flagelo del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas de intolerancia relacionadas", haciendo "un llamado a la acción por parte de la comunidad internacional para erradicarlas donde quiera que puedan encontrarse"[3].

---

[2] Ana María Díaz, "Informe preliminar de la participación de las ONG en la Conferencia Mundial contra la Discriminación Racial", Durban, septiembre de 2001 (mimeo).

[3] Naciones Unidas, comunicado de prensa, op. cit.

Programa de acción

El Programa de acción de Durban analizó los siguientes aspectos:

- Fuentes, causas, formas y manifestaciones contemporáneas de racismo, discriminación racial, xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas.
- Víctimas del racismo.
- Medidas de prevención, educación y protección dirigidas a la erradicación del racismo, discriminación racial, xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas.
- Medidas legislativas, judiciales, reglamentarias y otras para prevenir en el plano nacional el racismo, discriminación racial, xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas.
- Políticas y prácticas para erradicar el racismo, discriminación racial, xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas.
- Recolección de información, disgregación, investigación y estudios sobre racismo, discriminación racial, xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas.
- Disposición de medidas efectivas de reparación, recursos y otros recursos en el plano internacional para combatir el racismo, discriminación racial, xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas.
- Estrategias para alcanzar la plena igualdad.

El tema de las víctimas y los motivos que conducen al racismo, discriminación racial, xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas fue objeto de las deliberaciones de la Comisión de declaración, una de cuyas conclusiones fue considerar como víctimas del racismo a los pueblos:

- Africanos
- Afrodescendientes
- Indígenas
- Inmigrantes (incluso las personas desplazadas internas, refugiadas, solicitantes de asilo y trabajadores migratorios y sus familias)
- Otras víctimas (pueblo Rom o gitano).

Esta comisión dio un tratamiento regresivo a los pueblos indígenas, en la medida en que los dos artículos finalmente aprobados buscaban minimizar los alcances de las conversaciones internacionales encaminadas al reconocimiento de los derechos de estos grupos humanos, en particular lo que se ha avanzado en el Foro permanente de derechos de los pueblos indígenas y las disposiciones sobre libre determinación y medidas de protección contempladas en los convenios de la OIT.

En la Comisión sobre programa de acción se debatieron acaloradamente los temas del pasado, por cuanto las medidas de reparación en el plano internacional implicaban la responsabilidad de los Estados esclavistas y las demandas de muchas naciones de recibir indemnización por los daños sufridos por la esclavitud. Temas como la relación entre la actual pobreza de la población de África y la afrodescendiente en América Latina fueron incluidos en el Programa de acción, pero sin un reconocimiento de obligaciones legales o financieras que compensen a quienes fueron y son víctimas del racismo por causa del colonialismo y la trata esclavista.

Sin embargo, el texto incorpora importantes recomendaciones en materia de educación, de medios de comunicación y de medidas legislativas, entre ellas la ratificación y efectiva implementación de los instrumentos internacionales y regionales de Derechos Humanos que plantean el combate contra racismo, discriminación racial, xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas.

También se tomaron determinaciones sobre la necesidad de que los Estados persigan a perpetradores de actos racistas del establecimiento, el refuerzo de instituciones nacionales especializadas en el tema y órganos de mediación que den fin a actos racistas, xenófobos o discriminatorios por motivos de raza, color, etnia, origen nacional o ascendencia, entre otros.

Se señaló la importancia de que las políticas públicas que diseñen los Estados contemplen la recolección, disgregación, investigación y estudio de datos e información sobre actos que contravienen la Convención internacional contra el racismo y la discriminación racial, así como otros instrumentos de Derechos Humanos relevantes. En particular, se reque-

rirán estudios en materia de empleo, salud y medio ambiente (se habló del "racismo ambiental") y la participación en la toma de decisiones políticas, económicas, sociales y culturales.

La CMDR reconoció el papel de los(as) políticos(as) y los partidos políticos en la lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas, así como en su apoyo a la producción de leyes y prácticas que garanticen el acceso a la educación sin discriminación, la introducción y el refuerzo de la educación en Derechos Humanos y la capacitación a grupos profesionales en temas como administración de justicia y administración pública.

En el plano internacional, la CMDR recomendó la adopción, de ahora en adelante (no con relación al pasado), de medidas efectivas de reparación, recursos y otras medidas en el terreno de la asistencia legal, el diseño y puesta en marcha de programas y legislación nacionales, mediante el diseño de una estrategia internacional para alcanzar la igualdad, que incluyan un fortalecimiento del marco legal internacional existente en la materia; la aceptación de los instrumentos legales internacionales generales y de cooperación internacional, incluida la definición de décadas de la ONU para el avance de grupos particulares, entre éstos los pueblos indígenas y la regulación del papel del sector privado en la lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas.

La lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas en Colombia: pautas para la acción

Como recientemente afirmábamos en un foro en la Defensoría del Pueblo[4], es necesario que los pueblos que en Colombia constituyen minorías étnicas[5], esto es, los afrodescendientes, los indígenas, los Rom o gitanos

[4] Amanda Romero, "Lucha contra la discriminación racial en Colombia: retos y perspectivas desde la sociedad civil", ponencia presentada en el foro organizado por la Defensoría del Pueblo con ocasión del Día de la Raza, el 12 de octubre de 2001 (mimeo).

[5] Véase la definición de "minoría étnica" del experto de la ONU Francesco Capotorti, en "Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, lingüísticas o religiosas", Naciones Unidas, Serie Estudios de Derechos Humanos, No. 5, 1991.

y los raizales, puedan obtener el pleno disfrute de sus derechos humanos, tomando en cuenta las disposiciones de la propia Convención internacional contra el racismo y la discriminación racial (1965), cuando recuerda que "la eliminación de la discriminación racial no sobrevendrá con la mera sanción de leyes, pues ningún esfuerzo legislativo tendrá éxito sin las necesarias medidas de implementación".

Es decir que se hace preciso poner en práctica políticas públicas, de acción afirmativa, que establezcan mecanismos de acceso a la educación, la salud, el empleo, la vivienda y a programas de bienestar social preferencial para estos pueblos, que refuercen los pasos que en ese sentido vienen dando importantes instituciones como la Universidad Nacional de Colombia.

Pero convertir en realidad la desaparición de prácticas (intencionales o no) racistas, de discriminación racial o xenófobas, es algo que toca con la deconstrucción de estereotipos culturales que, lamentablemente, son reforzados por el sistema educativo, los medios de comunicación y por las pautas de crianza y socialización aún vigentes.

Por eso se necesita también que, tanto en el seno de las distintas formas de familia existentes como de las organizaciones sociales, no gubernamentales y de las iglesias, se comience a poner en ejecución políticas progresivas para la eliminación del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas, fundamentadas en dos principios:

- El respeto a los métodos, prácticas y formas tradicionales de toma de decisiones, asignación de roles de género y organización de los pueblos étnicos.
- La introducción de prácticas de inclusión deliberada y de visibilización de las personas pertenecientes a las minorías étnicas en Colombia, no sólo en lo que atañe a las formas de contratación de personal, sino a los procedimientos internos de toma de decisiones y asignación de cargos de dirección.

La creación y el fortalecimiento de espacios de coordinación entre las organizaciones de pueblos étnicos y la sociedad civil, en su diálogo con

instancias del Estado, deberán mantener los principios emanados de la Declaración y el Programa de acción de Durban, así como los instrumentos internacionales que les sean aplicables, teniendo especial cuidado de no suplantar la representación ni las demandas de éstos, sino, como hemos sostenido, contribuyendo a la búsqueda de soluciones concretas y realizables a problemas como el desplazamiento interno.

De la misma manera, en momentos en que las organizaciones de América Latina trabajan por la búsqueda de una participación más proactiva y concertada en el seguimiento y vigilancia ciudadanas sobre las políticas y programas de instituciones gubernamentales o estatales, tanto nacionales como internacionales, se hace necesario mantener un sano control del cumplimiento de las recomendaciones que surgen de esta Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas.

Como lo señala una de las pautas que subraya el Programa de acción de Durban, hay la necesidad de "asegurar el acceso pleno y efectivo al sistema de justicia para todas las personas, en especial para los afrodescendientes"[6].

Esto quiere decir que en Colombia debemos trabajar con ahínco para lograr que el Estado acepte la competencia del Comité contra la discriminación racial, en virtud del artículo 14 de la convención internacional del mismo nombre, a fin de que tanto los individuos como los grupos de pueblos étnicos puedan tener acceso a los tribunales nacionales e internacionales para "acabar con la impunidad y perseguir a los responsables de delitos de lesa humanidad y crímenes de guerra, incluyendo delitos relativos a la violencia en razón del sexo u otras razones basadas en el género contra mujeres y niñas"[7].

Sin embargo, como se afirmó, estas salvaguardas a los derechos humanos de los pueblos étnicos en el país no sólo se pueden obtener a través del artículo 14, sino también gracias a un conjunto de normas constitucionales y legales, así como de instrumentos internacionales, que permitan llamar la

[6] Del texto provisional del Programa de acción de Durban, septiembre de 2001.

atención de la opinión pública y detener las prácticas racistas, discriminatorias y xenófobas. Para lograr esto, es urgente entrenar y capacitar a funcionarios y funcionarias públicas, y establecer procedimientos expeditos para que las víctimas de racismo, discriminación racial, xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas tengan acceso a recursos efectivos ante instancias administrativas, judiciales y contenciosas, encaminadas al resarcimiento, la indemnización y la no repetición de actos contrarios a los derechos humanos.

Son muchas las lecciones aprendidas de la experiencia de la Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas. Las iniciativas y la capacidad de compromiso con los derechos humanos son la garantía de que sus recomendaciones se transformen en aspectos positivos para las víctimas y para que nuestra población colombiana comprenda que el racismo y la discriminación racial también se ubican en las raíces del conflicto armado interno, y que el fundamento de la paz en Colombia se halla en el reconocimiento y el respeto de los derechos humanos para todas y todos.

[7] Ibid.

colaboradores y COLABORADORAS

MICHEL AGIER
Doctor en Antropología, director de investigación en el Institut de Recherche pour le Développement (IRD). Se desempeñó como coordinador por parte de Francia del proyecto entre Univalle-Cidse y el Orstom, hoy IRD, entre 1997 y 1999. Autor de varios libros: *L'invention de la ville*, EAC, Paris, 1999 y *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Paris, Ed. Parenthèses, 2000.

ÓSCAR ALMARIO
Magíster en historia andina, posee un diploma de estudios de tercer ciclo y es candidato a doctorado en el Departamento de Antropología social en la Universidad de Sevilla. Profesor asociado, Universidad Nacional de Colombia-Sede Medellín. Autor del libro *La configuración moderna del Valle del Cauca, Colombia, 1850-1940*, Cecan Editores, Cali, 1994, ha participado como co-autor en varios libros colectivos y ha publicado en revistas de historia y antropología diversos artículos sobre los grupos negros del Pacífico sur colombiano.

SANTIAGO ARBOLEDA
Licenciado en Historia, Universidad del Valle. Candidato a maestría en Historia latinoamericana, Universidad Internacional de Andalucía, España. Profesor e investigador de la Universidad del Pacífico, sede Buenaventura. Ha escrito varios artículos sobre familia, migración, religiosidad. Autor del libro *Le dije que me esperara, Carmela no me esperó. El Pacífico en Cali*, Cali, Artes gráficas, Univalle, 1998.

Rina Cáceres
Doctora en Historia, Universidad Iberoamericana, México. Profesora de Historia, Universidad de Costa Rica. Coordinadora del grupo de estudios La Diáspora, Centro de investigaciones históricas de la Universidad de Costa Rica. Autora de *Negros, mulatos, esclavos y libretos en la Costa Rica del siglo XVII*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2000.

Alfonso Cassiani
Historiador de la Universidad Javeriana de Bogotá, 1998. Diplomado en gestión para la educación ambiental, CRC- Funorca.

Rafael Díaz
Doctor en Historia, El Colegio de México, Profesor y director de la maestría en Historia de la Universidad Javeriana de Bogotá. Autor de *Esclavitud, región y ciudad. El sistema esclavista urbano y urbano regional en Santa Fe de Bogotá*, Bogotá, Centro editorial javeriano, 2001.

Elisabeth Cunin
Doctora en Sociología, Universidad de Toulouse. Investigadora del Institut de Recherche pour le Développement, IRD. Hizo su tesis sobre "El mestizaje como competencia. Construcción de categorías, apariencias raciales y dimensión territorial en Cartagena", en 2000.

Ángel Libardo Herreño
Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional, abogado de la Universidad Nacional de Colombia, investigador del Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, ILSA.

Odile Hoffmann
Doctora en Geografía. Directora de investigación del Institut de Recherche pour le Développement (IRD). Ha investigado sobre grupos de poder local e identidades en México y Colombia, y escrito sobre dinámicas políticas y procesos identitarios. Investigadora en el proyecto de cooperación Orstom-Cidse-Univalle sobre identidad y territorialidad en la región de Tumaco. Es coeditora del libro *Tumaco: Haciendo ciudad. Historia, identidad y cultura*,

junto con M. Agier, M. Álvarez y E. Restrepo, Ican-IRD-Univalle, 1999. Autora de "Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires dans le Pacifique colombie, *Autrepart* No. 14, 2000.

ORIÁN JIMÉNEZ
Magíster en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín. Profesor de Historia, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Autor de "El Chocó: vida negra, vida libre, vida parda, siglos XVII y XVIII" en *Historia y sociedad,* No. 7, Universidad Nacional de Colombia.

MARTIN KALULAMBI
Ph.D. en Historia Université Laval, Québec, Canadá, 1993. Actualmente es Profesor asociado en el Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia. Autor de *Transition et conflits politiques au Congo-Kinshasa*, Paris, Karthala, 2001.

JANE LANDERS
Ph.D. en Historia, Universidad de Florida. Decana asociada del Colegio de Artes y Ciencias. Profesora de Historia y directora del Centro de Estudios Latinoamericanos e Ibéricos, Vanderbilt, University, Nashville, Tennessee. Autora de *Sociedad negra en la Florida española*, University of Illinois Press, 1999.

VICTORIEN LAVOU
Ph.D. de la Universidad de Pittsburg. Profesor y coordinador del grupo de investigadores sobre los negros en América Latina, Universidad de Perpignan, Francia. Últimamente ha coordinado dos números de *Marges*, Presses Universitaires de Perpignan, "Sobre los negros y los discursos latinoamericanos" (No. 17) y "Las Casas frente a la esclavitud de los negros" (No. 21).

ANNE-MARIE LOSONCZY
Doctora en Antropología. Profesora en la École Pratique des Hautes Études (EPHE), en París y en la Universidad Libre de Bruselas. Ha publicado varios artículos y libros sobre las Américas negras en América Latina, entre ellos *Les Saints et la Forêt. Rituel, societé et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Embera (Chocó,* Colombie), Paris, L' Harmattan, 1997.

PAUL LOVEJOY
Ph.D. en Historia, Universidad de Wisconsin. Distinguido profesor de Historia, Universidad York; profesor investigador, Universidad de Hull en Gran Bretaña. Director del proyecto Nigerian Hinterland, Universidad de York en Canadá, Unesco. Autor de *Historia de la esclavitud en África,* Universidad de Cambridge Press, 2000.

SERGIO MOSQUERA
Magíster en Historia, Universidad Externado de Colombia. Profesor de Historia, Universidad Tecnológica del Chocó. Autor de *Memoria de los últimos esclavizadores de Citará*, Medellín, 1997.

LILIANA OBREGÓN
Doctora en Derecho, Harvard Law School. Actualmente es directora asociada del Programa de Estudios Globales de la Universidad de Wisconsin. Autora de "From Unjust Enslavement to Reparations: Early Spanish Colonial Critiques of Slavery" in *Beyond Law - Race, Racism and Law in the Global South*, Bogotá, 2002.

STELLA RODRÍGUEZ
Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia. Su monografía "Piel mulata, ritmo *libre*. Identidad y relaciones de convivencia interétnica en la costa norte de Nariño", obtuvo el segundo puesto en la XI versión del Concurso de Excelencia Académica "Mejores Trabajos de Grado" de la Universidad Nacional de Colombia, en el área de Ciencias Humanas y Filosóficas.

AMANDA ROMERO
Licenciada en Educación, Universidad Nacional de Colombia. Especialista en Derechos Humanos, magíster en Desarrollo educativo y social, Universidad Pedagógica Nacional. En la actualidad es la representante regional del Comité Cuáquero Andino de Servicios, CAS-AFSC.

CARLOS ROSERO
Miembro de la coordinación nacional del Proceso de Comunidades Negras, PCN. Escribió junto a Arturo Escobar y Libia Grueso el libro "The

Process of black community organizing in the Southern Pacific Coast of Colombia", en Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of politics, politics of cultures: Re-visioning Latin American social movements*, 1998.

CARLOS RÚA
Adalid del movimiento social afrocolombiano, miembro activo de la Comisión Nacional del Enlace de Líderes Afrocolombianos.

EDUARDO SPILLER PENA
Doctor en Historia, Universidad de Campinas. Profesor de Historia universal metodista de Piracicaba. Autor de *Pajens da casa imperial*, Jurisconsultos, escravidão e a lei de 1871, Campinas-SP, Unicamp/Fapesp/Cnpq, 2001; *O jogo da face. A astúcia escrava frente aos senhores e à lei na Curitiba provincial*, Curitiba, Aos Quatro Ventos, 1999.

RENÉE SOLOUDRE-LA FRANCE
Ph.D. en Historia, Universidad de California, San Diego. Profesora de Historia e investigadora del proyecto Nigerian Hinterland, Universidad de York, Canadá. Autora de "Socialmente no tan muertos. Identidad esclava en la Nueva Granada Borbónica", *Colonial Latin American Review* 4:1, junio de 2001

JEAN-PIERRE TARDIEU
Doctor en Estudios Hispánicos. Profesor de Estudios hispánicos en la isla de la Reunión. Miembro fundador de la cátedra Unesco Africanía en la Universidad de Alcalá de Henares. Miembro del Centro de Investigación sobre la América española colonial (C.R.A.E.C) de la Sorbonne Nouvelle. Autor de "Los negros y la iglesia del Perú. Siglos XVI-XVII", 2t, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997 y del libro *De l'Afrique aux Amériques espagnoles, Utopies et réalités de l'esclavage (XVI°-XIX° s.)*, París, Ediciones L'Harmattan, 2002

PETER WADE:
Ph.D. en Antropología, Universidad de Cambridge, Profesor de Antropología social, Universidad de Manchester, Inglaterra. Trabaja sobre las

identidades raciales, las culturas negras en particular sobre identidades afrolatinoamericanas, especialmente en Colombia. Desde hace unos veinte años realiza trabajo de campo en Colombia y ha publicado escritos sobre el racismo, sobre el movimiento social afrocolombiano y sobre culturas e identidades negras. En los últimos años ha trabajado sobre la música afrocolombiana. Entre sus libros se destacan: *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Ediciones Uniandes, Ediciones de la Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología, 1997; *Raza y Ethnicidad en América Latina*, Quito, Editorial Abyayala, 2000; *Music, Race and Nation:* Música Tropical *in Colombia*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

MIKIE WOUTERS

Candidata a Ph.D. en Antropología, Universidad de Utrecht, Holanda, co-financiada por la Fundación Nacional de Ciencias en Holanda, NWO. Autora de "Derechos étnicos bajo fuego: el movimiento campesino negro frente a la presión de grupos armados en el Chocó. El caso de la ACIA", en Mauricio Pardo, (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Icanh-Colciencias, 2001.

fuente de ILUSTRACIONES

AFRODESCENDIENTES EN LAS AMÉRICAS
"Esclavos negros de diferentes naciones", tomado de J.B. Debret, *Viagem pitoresca a historica ao Brasil*, tomo segundo, 1989, p. 70.

PARTE 1
"Venta de aguardiente en el pueblo de Lloró". Acuarela de la Comisión Corográfica tomada de *Batalla contra el olvido: acuarelas colombianas 1850*, Bogotá, Ardila y Ueras, 1985.

PARTE 2
"Cabezas de negros de diferentes *naciones*", tomado de J.B. Debret, *Viagem pitoresca a historica ao Brasil*, tomo segundo, 1989, p. 83.

PARTE 3
"Come les esclaues naigres trauaillent et cherchent lor aux-mynes en la terre nommée veraugue (How the negro slaves work and look for gold in the mines of the region called veragua, Panamá)", tomado de *The drake manuscript*, Gran Bretaña, The Pierpont Morgan Library, 1996.

PARTE 4
"Esclavos mineros", tomado de Theodor de Bry, *América: 1590-1634*, Edición facsimilar de Siruela, 1992.

PARTE 5
"Negros no tronco", tomado de J.B. Debret, *Viagem pitoresca a historica ao Brasil*, tomo segundo, 1989, p. 92.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de julio de 2002
Universidad Nacional de Colombia
UNIBIBLOS
E-mail: unibiblo@dnic.unal.edu.co
Bogotá, D.C., Colombia

¿Qué buscan los grupos que reivindican derechos sociales, económicos, políticos, culturales y que afirman ser *la tercera raíz, las comunidades negras, los raizales, afrodescendientes*, o los *remanescentes de quilombos* en varias naciones latinoamericanas y caribeñas? ¿Por qué algunos sujetos se presentan en la interacción social como *negros, mulatos, morenos, libres, afros*? Todas estas nuevas dinámicas identitarias se generan entre las gentes de ascendencia africana, cuyos ancestros llegaron en gran número en el contexto de la Trata trasatlántica. Esta aciaga circunstancia común de la llegada a América devino en la diversidad de situaciones que conocieron los esclavizados en el Nuevo Mundo.

En Colombia, en los 150 años de la abolición de la esclavitud, académicos y activistas se reunieron para explorar, desde diversos ángulos, las trayectorias de personas y grupos sociales implicados de manera directa en la concreción de la política de la diferencia. Hablar de trayectorias significa revisitar el , interpretar el e imaginar un para los afrodescendientes en cuanto ciudadanos multiculturales. Organizado en cinco temáticas, este libro pretende dar cuenta de las historias de resistencia y dominación esclavista, de los procesos de construcción de identidades étnicas contemporáneas, de las prácticas sociales y territoriales negras en contextos rurales y urbanos, del candente debate acerca de la memoria y de las reparaciones. También es una mirada a las iniciativas del movimiento social negro, de las ONG y de sus búsquedas de una sociedad inclusiva.

Esta obra reúne análisis originales que no eluden la controversia y alimentan el debate intelectual y político acerca de la construcción de sociedades pluriétnicas y multiculturales que reconozcan la participación y presencia de grupos negros que, tras enfrentar las huellas del destierro y todo tipo de discriminación, ahora padecen los vejámenes de la guerra y del desplazamiento forzado.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA ICANH

IRD
INSTITUT DE RECHERCHE ET DÉVELOPPEMENT IRD

ILSA
INSTITUTO LATINOAMERICANO DE SERVICIOS LEGALES ALTERNATIVOS ILSA

ISBN 958-701176-7